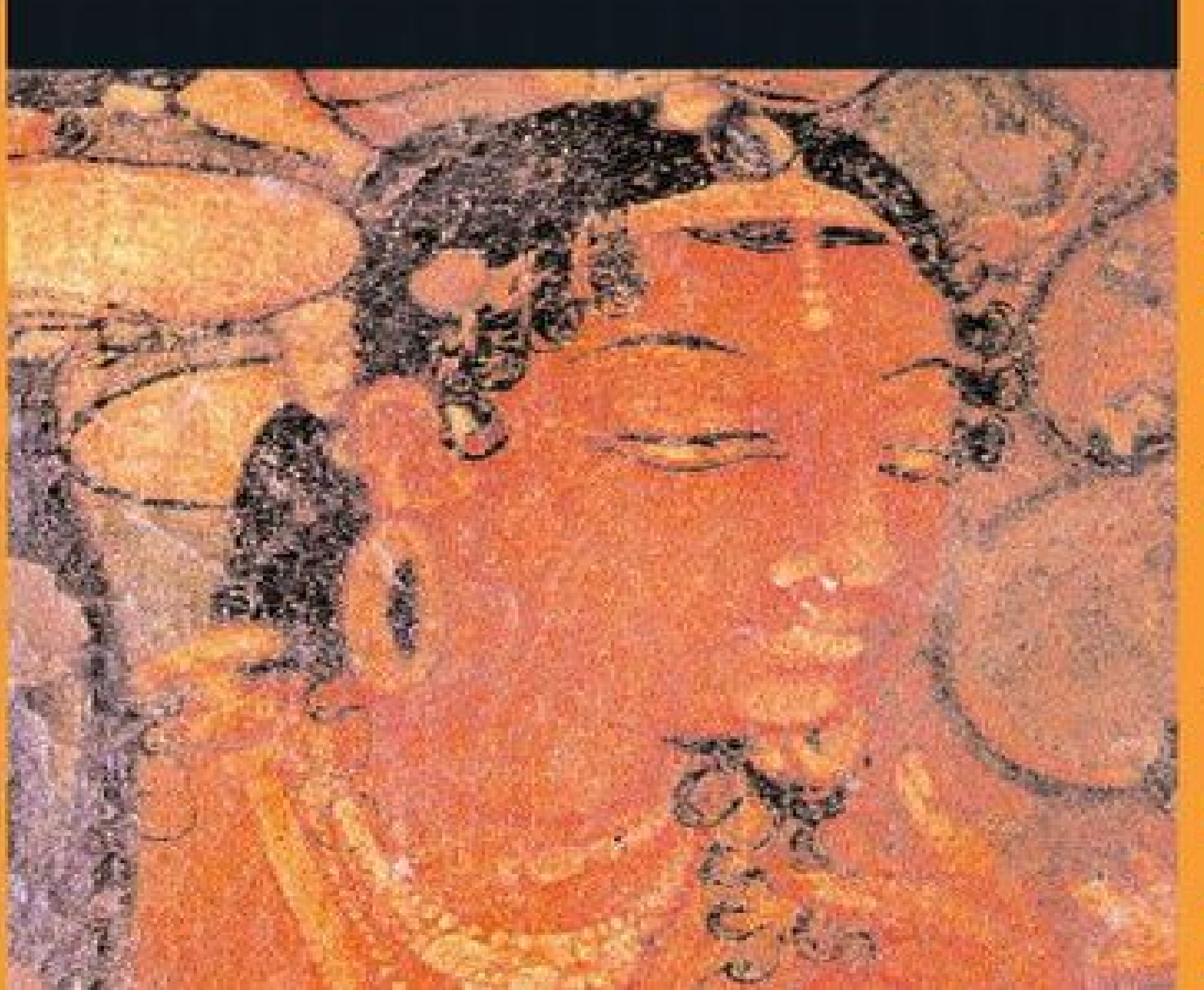
Michel Angot

L'INDE CLASSIQUE

GUIDE BELLES LETTRES DES CIVILISATIONS



G U I D E   B E L L E S   L E T T R E S

Collection

dirigée

par

Jean-Noël Robert

DES CIVILISATIONS

DU MÊME AUTEUR

La Caraka-Saµhitæ, vol. 1 : Sºtra-Sthæna, Paris, 1993
La Caraka-Saµhitæ, vol. 2 : ΩærÚra-Sthæna, Paris, 1996

Nyæya. L’art de conduire la pensée.
Le Nyæya-Sºtra de Gautama et le Nyæya-BhæÒya de Vætsyæyana,
texte, traduction et notes, Paris, 1999.

Yoga. La parole sur le silence.
Le Yoga-Sºtra de Patañjali avec le Yoga-BhæÒya de Vedavyæsa
et le Yoga-Værttika de Vijñæna-BhikÒu.
Introduction, texte, traduction et notes, Paris, 2000.

La Væstu-Sºtra-UpaniÒad, Paris, 2001.

M I C H E L   A N G O T

L'INDE CLASSIQUE

3e tirage revu et corrigé

LES BELLES LETTRES

95, bd Raspail, 75006 Paris.

ISBN : 978-2-251-90354-5

Avec le soutien du



COMMENT UTILISER CE GUIDE ?

Il est, certes, possible de lire ce livre chapitre après chapitre, pour découvrir un panorama d'ensemble de la civilisation indienne ; mais ce guide est aussi conçu pour que le lecteur puisse y trouver rapidement (et en extraire) des informations précises sur un sujet qui l'intéresse. Il est donc conseillé :

– de se reporter au sommaire : *chaque chapitre est divisé en rubriques (avec des renvois internes) qui permettent de lire, dans un domaine choisi, une notice générale. En outre, les autres rubriques du chapitre complètent l'information.*

Au début de chaque chapitre, une introduction situe le sujet dans une perspective différente, illustrant l'évolution de la civilisation et de la mentalité indiennes;

*   **d’utiliser l’index** à partir duquel, sur une notion générale, un terme technique, voire un personnage, il est possible de réunir, à travers l’ensemble du livre, plusieurs données complémentaires.*

*   **Une bibliographie choisie** permet, dans un premier temps, de se reporter à des ouvrages récemment parus pour y commencer une recherche. Tous offrent, sur le sujet qu’ils traitent, une bibliographie plus ou moins riche.*

*   Enfin, les tableaux de synthèse, les cartes et graphiques pourront aider à visualiser et mieux retenir les informations désirées. (Cf. table des cartes, plans et tableaux en fin de sommaire.)*

Cet ouvrage présente la civilisation de l’Inde classique, c’est-à-dire celle qui a fleuri dans le sous-continent, au sud de la chaîne himalayenne, principalement dans la période qui précède la prise du pouvoir par des princes musulmans et l’islamisation des Xe-XIIe siècles. Cette civilisation a survécu dans une certaine mesure dans le Sud de la péninsule jusqu’au milieu du XVIe s. puis a disparu complètement. Un autre volume de cette collection sera consacré à l’Inde musulmane et moghole.

Le cadre spatial de cette étude, devrait déborder largement les limites d'un état, l'Inde, lequel n'a pas existé ni même été pensé avant la période coloniale. Il y a donc un certain arbitraire à avoir circonscrit cette description à l'espace indien et même à lui avoir donné ce nom qui, en fait, lui est étranger. Disons que l'Inde est, ici, le nom de la partie d'un espace de civilisation dont l'état contemporain qui porte ce nom est un héritier lointain et non exclusif. En réalité, le centre originel de cette civilisation fut la plaine indo-gangétique vite épaulée par l'Inde méridionale : cette région-mère a rayonné, directement ou indirectement, à des époques différentes, vers le Cambodge, le Siam, Ceylan, les îles du sud-est (Java, Bali, etc.), le plateau afghan, et même en Asie centrale. Pendant un certain temps, ces régions ont adopté (et aussi adapté) cette manière de voir et de vivre le monde.

L'originalité de la civilisation que, par une habitude récente, on nomme « indienne », tient sans doute à son développement en dehors de la présence d'un État ou d'un Empire: Rome s'était imposée dans le bassin méditerranéen et ses marges dans le cadre d'un Empire fortement limité et la civilisation romaine fut celle de cet État. Les cités grecques se sont fondues dans l'empire d'Alexandre. Ce fut le cas de beaucoup de grandes civilisations. Pour ce qui est de l'Inde, il n'y eut jamais d'État qui ait

occupé ou qui ait revendiqué l’espace de cette civilisation, lequel est un pur espace de civilisation. Aucune armée, aucune institution n’ont jamais forcé personne à l’adopter. La « civilisation indienne » n’est pas la manière dont le peuple indien a vécu dans l’Inde car il n’y eut jamais de « peuple indien » ni de pays nommé « Inde » avant l’époque moderne. La lente émergence de l’État indien marqua la fin de la civilisation ancienne. La langue sanskrite, qui fut comme l’épine dorsale de cette civilisation, n’était pas la langue d’un peuple ni d’un pays. Par contre, il existait une sensibilité, des espérances et des références textuelles communes, une manière spécifique de voir le monde, de se voir dans et hors le monde et c’est cela que nous nommons « civilisation indienne » ; c’est cela qui a construit les *stºpa* bouddhiques et les temples hindouistes, qui de génération en génération a transmis les textes sanskrits, généré des sages, des penseurs et des philosophes.

Bien sûr, cet amour du savoir n’a pas empêché les hommes de vivre passionnément. Si la non-violence a été célébrée, c’est que la violence a été récurrente : les guerres furent sans fin, sans justification autre que le devoir pour les rois d’étendre leur royaume. Les querelles et, peut-être, le retard ou l’indifférence technologique menèrent les rois à leur perte. Ces défaites répétées sont les événements qui émergent dans la lente évolution

qui mène la civilisation indienne à sa disparition : c'est un destin commun. Mais une autre Inde naquit : le déclin puis la disparition de cette civilisation indienne classique ne fut donc pas la fin de la civilisation en Inde, bien au contraire. N'imaginons pas une situation comparable à la fin de l'Empire romain et à l'installation des Barbares. La lente disparition de la civilisation classique accompagna et permit l'émergence d'une autre civilisation.

Par ailleurs, pour toutes sortes de raisons, et notamment la taille de ce volume, il a fallu faire des choix. Nous avons donc choisi de traiter ce qui est le plus sûr, ce sur quoi nous sommes le mieux renseignés et aussi ce qui est commun à l'ensemble de cette civilisation. Nous nous sommes résolus à ignorer les particularités régionales, souvent importantes, sur lesquelles on est parfois bien renseigné. De même, on a écarté la description des mouvements hétérodoxes, qui ont toujours eu une grande importance et que l'on connaît parfois assez bien notamment dans la période tardive. En bref, dans un temps et un espace très étendus, on a privilégié ce qui était à la fois l'essentiel et le général.

Aujourd'hui, cette ancienne civilisation qui a tant célébré la mémoire est menacée par les images fortes qu'elle a suscitées, images liées aux mirages

de l’orient fabuleux ; elles ont pour nom richesse et misère, sagesse et sanskrit.

Ceux qui ont abordé les Indes au XVe s. et leurs descendants ont connu un espace à la grandeur de leurs appétits de richesse et de pouvoir qui n’étaient pas minces. Car les Indes étaient alors florissantes comme le rappelle justement un ouvrage récent. Les voyageurs et aventuriers des XVIIe et XVIIIe siècles venaient y chercher la fortune, ce que permettait la déconfiture de l’empire moghol après 1707. Cette richesse, que les rois hindous puis les sultans Moghols confisquaient, mais recyclaient sur place, les Britanniques l’Pcaprtèrent: il en a résulté la misère et la famine récurrentes. Souvent, on confond fallacieusement la civilisation indienne classique avec cette Inde du XIXe siècle quand ce n’est pas avec l’Inde contemporaine pleine des fureurs d’un nationalisme tout neuf.

Et puis il y eut la découverte du sanskrit (principalement au XVIIIe siècle) et son étude au XIXe. La mise en évidence de la filiation entre les langues européennes et la forme archaïque de l’indo-ârya réactiva les vieilles questions déjà dépassées : quelle langue parlaient Adam et Ève avant la chute ? Quelle était, quelle est la langue du Paradis? On crut un moment tenir la réponse. Au moins, on pensa disposer de l’ancêtre commun de

toutes les langues parlées par les colonisateurs. Tout cela était faux, mais alimenta les illusions.

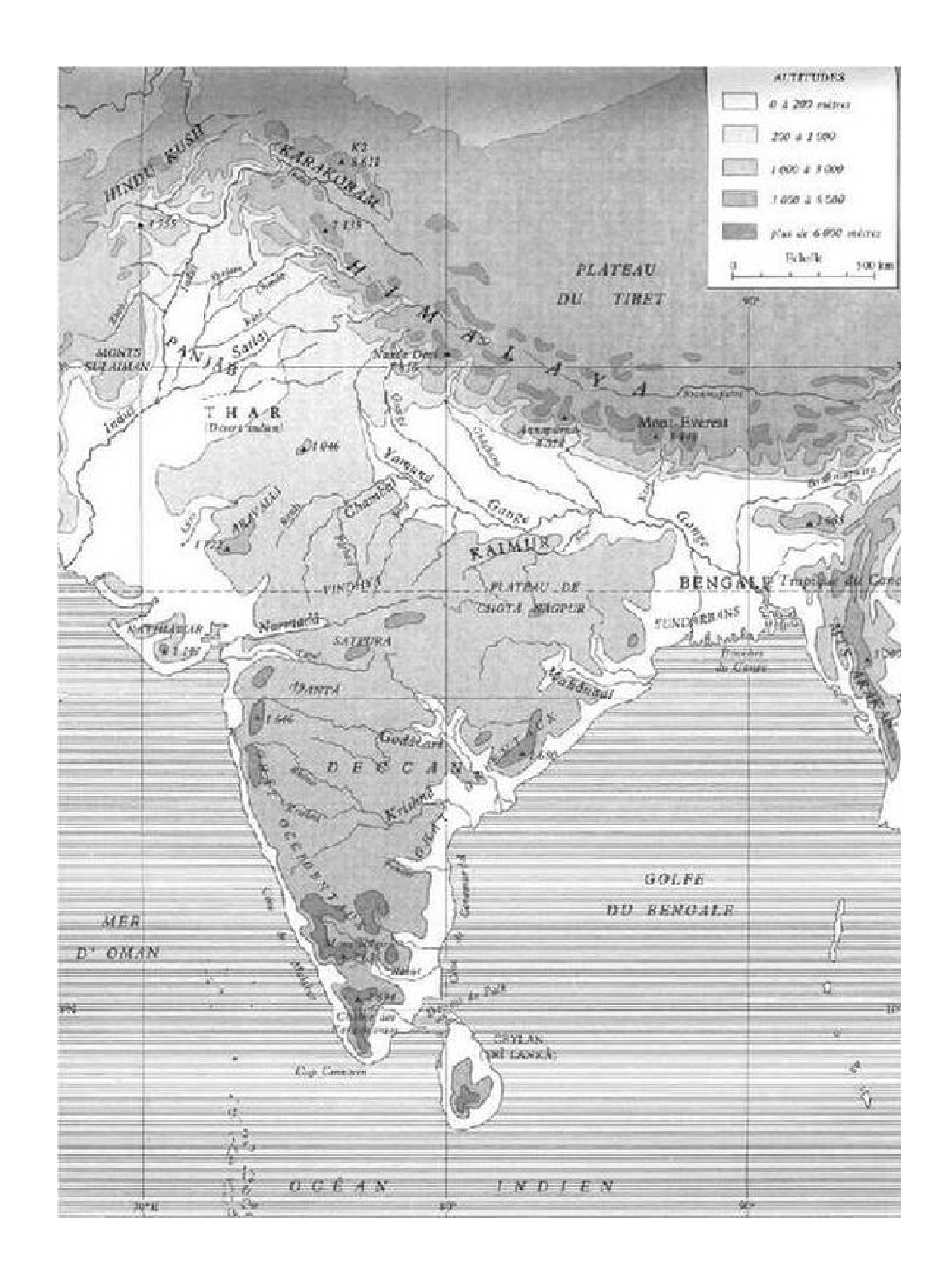
Il y avait la langue et aussi ce qu'elle disait. L'Inde des textes et des brahmanes apparut comme le pays d'une sagesse ancestrale, pour ne pas dire éternelle. Des traductions mal assurées et de seconde main de textes difficiles ont nourri les imaginations d'images floues et fantasmatiques où la misère des masses accompagne la vérité de quelques âmes choisies. Finalement, l'Inde contemporaine, comme si l'Italie revendiquait pour le présent le passé impérial romain, a revendiqué pour elle-même la « civilisation indienne » et a ajouté son propre discours.

Toutes ces images contradictoires doivent être écartées si l'on veut sentir la saveur unique qui s'exprime des nombreux textes et monuments qui sont nos principales sources d'information. C'est la parole qui est au cœur de l'Inde classique (les choses ont changé depuis !). Il revint aux philologues et à leur travail patient de faire parler cette parole confinée, malgré et avec les livres, dans la mémoire des lettrés traditionnels. Sans ces brahmanes lettrés, qui se présentent comme les détenteurs légitimes de la parole d'autorité, la civilisation indienne classique serait demeurée un champ de ruines indéchiffrables promis à un prompt oubli. Or beaucoup de ces textes, résolument inactuels, ne sont pas apprêtés pour la

communication ; de toute façon, ils ne nous sont pas destinés. Pour s'en saisir, il faut démêler l'érudition prodigieuse qui les imprègne et, même ainsi, ils demeurent difficiles à comprendre et à interpréter. Car ils sont loin de nous, de nos habitudes mentales. Pour les approcher, il faut une certaine lenteur, vertu peu commune aujourd'hui. Ces dernières décennies, grâce à un renouvellement des méthodes et à des recherches interdisciplinaires, grâce aussi à une moindre arrogance de part et d'autre, la connaissance générale des textes et de la civilisation qui les a exprimés a bien progressé. Autrefois, on étudiait un corpus de textes (le *Veda*) : aujourd'hui, sans abandonner les textes védiques, on a découvert d'autres textes, d'autres pratiques et on se rappelle que ces textes furent énoncés par des hommes dans leur cité.

C'est le but de cet ouvrage : mettre à la disposition des visiteurs des textes et des monuments de bonnes lunettes.

L’INDE CLASSIQUE



Carte de l'aire et des principaux sites de la civilisation de l'Indus

Les noms portés sur cette carte sont les noms contemporains conventionnels ; ils sont plus ou moins francisés. La côte de « Coromandel » est la francisation de Cholamandalam « pays chola ».

CARTES, PLANS ET TABLEAUX

LE MONDE INDIEN

I

L’ESPACE INDIEN

Le sous-continent indien s’inscrit, entre les 35e et le 8e degré de latitude nord, dans des limites naturelles nettement définies : la barrière himalayenne au nord et sinon l’océan de toutes parts. De l’Himalaya prolongé par le Karakorum, s’écoulent l’Indus et ses affluents ; c’est l’antique Sindhu qui a donné son nom au pays. Le fleuve bien alimenté par la fonte des neiges et des névés forme le Panjâb « le Pays des cinq rivières » avant de traverser des régions plus sèches, voire arides, dans une situation qui rappelle celle du Nil en Égypte ou de l’Euphrate dans l’ancienne Mésopotamie. À l’ouest de l’Indus s’élèvent les Monts Suleiman et au-delà s’étend le vaste plateau irano-afghan. Les passes qui mènent des plateaux à la plaine de l’Indus, particulièrement la passe de Khyber, ont de tout temps vu défiler les peuples et les armées des envahisseurs. C’est par là que sont venues les populations de langue

indo-ârya, Perdiccas et l'armée d'Alexandre, les Huns hephtalites, les armées de Bâbur, etc. Ce sont près dès rives du fleuve et de ses affluents que, vers -2000, la première grande civilisation s'est développée. Quant à l'Himalaya « Le séjour des neiges », il a empêché l'expansionnisme politique mais, malgré son altitude, il n'a jamais été à proprement parler une barrière pour les individus décidés: missionnaires, pèlerins, marchands ont franchi les cols qui leur permettaient d'accéder à certains lieux saints de l'hindouisme, d'atteindre le Tibet et la Chine ou au contraire de venir pèleriner là où le Buddha avait vécu. La mer a isolé l'Inde, mais a aussi été un moyen d'échange, spécialement dans le Sud. C'est certainement par mer que sont venus les premiers missionnaires chrétiens : Saint Thomas est censé avoir fondé l'église chrétienne du Kerala vers 52-72, elle subsiste encore de nos jours ce qui en fait une des églises les plus anciennes du monde. C'est aussi par mer que s'est faite l'expansion du bouddhisme et de l'hindouisme vers le Sud-Est jusqu'à Sumatra et Bornéo.

La plaine de l'Indus se continue vers l'Est par celle du Gange et de ses affluents. Vers la ligne du partage des eaux, le **KurukÒetra** « Champ des Kuru » a été régulièrement le lieu d'affrontements sanglants, y compris dans la mythologie puisque c'est le nom du lieu où se situe la

grande bataille racontée dans le *Mahæbhærata*, une des deux grandes épopées. C'est cette région qui constitue l'***æryævarta***, le pays *ærya* par excellence : il était anciennement renommé pour la qualité de ses brahmanes, c'était le pays où, selon les grammairiens, on parlait le sanskrit spontanément bien, sans avoir à l'étudier. Au-delà, entre la Yamunâ et le Gange, (la féminine Ga©gæ) s'étend « le pays d'entre les deux rivières », le Doab. Cette région a été le cœur de la civilisation indienne classique et le Gange a joué pendant cette période un rôle symbolique important. Le Gange s'écoule parallèlement à l'Himalaya vers le Golfe du Bengale où il mêle ses eaux au Brahmapoutre, le troisième et dernier des grands fleuves formés par les eaux himalayennes. Le Gange et le Brahmapoutre se différencient de l'Indus car ils coulent vers le Bengale, pays de la mousson d'été et où l'eau des montagnes, du ciel et de la mer se conjuguent pour des crues généralement bénéfiques, mais parfois catastrophiques.

Au sud s'étendent les monts Vindhya: ils séparent la plaine indo-gangétique du plateau du Dekkan, le pays *dakÒi◊a* « méridional ». Celui-ci, en forme de V, est bordé par deux chaînons montagneux côtiers ; comme celui de l'Ouest (les Ghats occidentaux) est plus élevé que le chaînon oriental, tous les fleuves du Dekkan coulent d'ouest en

est. Cette orientation est aussi celle du Gange si bien que seules la Narmadâ et la Tuptî, tous les deux aux pieds des Monts Vindhya, coulent vers l'ouest. Cette « orientation » des fleuves, c'est-à-dire le fait qu'ils avancent vers l'est en direction du soleil levant, a contribué à la valorisation générale de l'est dans la gestion de l'espace dans l'Inde traditionnelle. Au pied des Ghats, les plaines côtières jouissent des eaux de la mousson et de celles qu'apportent les fleuves : c'est là que le riz a donné aux hommes nourriture et travail tandis que de belles forêts tropicales pouvaient recouvrir les hauteurs. Au contraire, l'intérieur des terres, plus sec, voire aride, est un plateau moins favorable aux activités agricoles.

Les vents chargés d'humidité ont joué en Inde le rôle du Nil en Egypte. L'Inde est un don de la mousson car, dans ces pays qui sont à la latitude du Sahara, tous les ans, les crues du ciel viennent au milieu des orages déverser leurs eaux sur la terre et les créatures asoiffées. Pendant des mois, la sécheresse est totale et la chaleur intense ; en avril-mai, elles sont si extrêmes qu'elles en sont difficilement supportables : tandis que la faune se meurt, le soleil frappe durement la terre si bien que les hommes en sont réduits à utiliser l'eau des rivières et des réservoirs. Quand, vers juin, à quelques jours près, arrivent des pluies souvent torrentielles,

chacun accueille avec joie leur venue : à Bombay, il pleut en juillet autant qu'à Paris dans l'année. Bientôt, tout va reverdir. Le vrai printemps commence après la saison des pluies, vers le mois de septembre. Le contraste est si fort, la mousson si importante pour l'économie que, traditionnellement, on compte les années en *varÒa* « pluies ». Elles rythment la vie et cela vaut bien sûr pour les activités agricoles, et aussi pour les campagnes militaires, les activités intellectuelles, etc. Un des hymnes du *fig-Veda* (*fiS*, VII, 103) compare, peut-être satiriquement, l'activité des grenouilles qui avec les pluies recommencent à coasser avec celle des brahmanes qui se remettent à « syllaber », c'est-à-dire à psalmodier le *Veda*. D'ailleurs, dans le panthéon védique, Indra, le dieu de l'orage et des pluies, est souverain. On a peine à imaginer la violence du déchaînement des pluies (on a enregistré 1036 mm en 24 heures en Assam alors que la moyenne annuelle de Paris est 520 mm !) faisant suite à la chaleur oppressante de mai où les 40° à l'ombre ne sont pas rares. Là où la mousson fait défaut, surtout dans la basse vallée de l'Indus, dans une moindre mesure sur le plateau du Dekkan, c'est l'aridité qui prédomine. Ailleurs, quand la mousson est trop forte ou trop faible, c'est toute la vie qui est menacée.

Les fleuves ont fait de tout temps l’objet d’un culte. Encore aujourd’hui, on rencontre des pèlerins faisant à pied une *parikramæ* de*mætæ Ga©gæ* « notre mère le Gange » ou de la Narmadâ, c’est-à-dire un tour complet du cours du fleuve. Ils parlent d’elle (tous les fleuves ont des noms féminins) comme d’une mère, l’adorent comme une divinité. Les sources du Gange, dans l’Himalaya, sont depuis longtemps un lieu de pèlerinage. À part les montagnes, la chaleur est presque toujours présente en Inde. Seul le Nord-Ouest connaît une véritable saison froide avec de forts écarts de température entre les jours et les nuits d’hiver. Ailleurs, c’est plus l’humidité de l’air qui change avec les saisons. Mais l’Inde est d’abord un pays continental avant que d’être aussi tropical. De plus l’*æryævarta*, la plaine indo-gangétique et même le plateau du Dekkan sont de vastes espaces, ouverts et infinis. C’est en vain que l’on y chercherait les pays compartementés qui se succèdent dans leurs différences comme on peut les observer en Europe de l’Ouest. Ce n’est que sur les marges que les montagnes et la mer conjuguées offrent quelque individualité.

Ce tableau succint ne doit pas nous laisser supposer que l’Inde existe comme un territoire ou un royaume organisé dans la civilisation indienne. Le védisme n’avait pas le sens du territoire ; quant à la civilisation

indienne classique, elle conçoit ce que nous appelons l’Inde comme un espace homogène où se déploient indifféremment les *var◊a*, les *æ‡rama* et la langue sanskrite (cf. respectivement chap. III, XI et VIII) : il faut le développement des pèlerinages et les histoires des dieux pour que cet espace devienne timidement un territoire, pour que les nœuds de l’espace soient sentis et présentés comme des lieux. La géographie est en général ignorée au profit de la cosmographie. Il faut attendre la colonisation et particulièrement le XIXe s. pour que les Indiens aient le sentiment que l’Inde existe.

LES HOMMES

Toute l’humanité s’est donné rendez-vous dans la péninsule où les grands groupes humains sont tous au contact et se sont mélangés. Aujourd’hui encore, tous les types humains sont représentés et tous les métissages ont été réalisés. Certains auteurs pensent que la population du Sud provient d’Afrique Noire et que les langues dravidiennes sont d’origine africaine, comme leurs locuteurs donc. Ils auraient même importé aussi certains aspects de leur culture d’origine. Les populations du Nord-ouest sont plutôt blanches ; ils descendent des envahisseurs indo-ârya qui ont submergé linguistiquement les populations locales qui,

déjà, étaient blanches puisque de type méditerranéen. Au Nord et à l’Est, les populations sont ethniquement tibéto-birmanes. Ajoutons les populations des tribus, ceux qu’on nomme *ædivæsÚ* « premiers habitants », « autochtones » qui proviennent du sud-est de l’Asie et sans doute de plus loin. Si les différents classements de ces populations effectués depuis le début du siècle demeurent tous insatisfaisants, c’est qu’ils se heurtent à l’impossibilité d’isoler les groupements humains: les différentes ethnies qui ont successivement envahi et peuplé le sous-continent se sont en grande partie mêlées. On ne sait pas établir la chronologie des invasions préhistoriques.

II

L’HISTOIRE

Kælo na yæto vayam eva yætæs t®Ò◊æ na jÚr◊æ vayam eva jÚr◊æÌ

« Le temps n’est pas parti, c’est nous qui partons ;

le désir n’a pas vieilli, c’est nous qui vieillissons »

Bhart®hari

L’IGNORANCE DE L’HISTOIRE

trait majeur de la civilisation indienne

L’histoire de l’Inde offre moins de lisibilité que la civilisation indienne. À cela plusieurs raisons, la première étant que les Indiens ne se sont pas intéressés au temps qui passe ni aux événements qui le jalonnent. Il n’y a rien de comparable aux œuvres de Thucydide, de Tacite ou plus près de nous aux chroniques du Moyen Âge et aux « Histoires du règne de X ». De plus, jusqu’à l’époque britannique, l’Inde est une simple expression

géographique : il n’y a jamais eu précédemment un État ou un Empire qui, à la manière des empires romain, chinois ou inca, aurait duré dans un cadre spatial défini et dont on aurait alors pu faire l’histoire. Il n’y a jamais eu non plus de ville qui aurait été, évidemment et durablement, le centre du monde indien, l’équivalent de Rome, et dont subsisteraient les ruines. Si nous continuons la comparaison, il n’y a jamais eu de date fondatrice ni même de fondation de l’Inde, sauf à époque récente. Il y a eu une civilisation dans ce qui aujourd’hui se nomme Inde mais non pas une civilisation de l’Inde dont l’histoire serait un des aspects. C’est même une des caractéristiques essentielles de cette partie du monde que les limites de sa civilisation n’ont jamais coïncidé avec un État quelconque. La civilisation indienne, à des titres divers, déborde largement le cadre de l’État qu’on nomme Inde aujourd’hui, et même ce qu’on nommait l’Empire des Indes. D’autre part, les limites de la civilisation indienne classique n’ont jamais été fixes : « l’Inde » védique se limite à la plaine de l’Indus et à une partie de la plaine du Gange. L’Inde des réformateurs (le Buddha, le Jina) comprend toute la vallée du Gange. Vers le VIe siècle de notre ère, l’hindouisme et le bouddhisme avancent vers ce qu’on nomme aujourd’hui l’Indochine, la Birmanie, l’Indonésie, etc. L’est de l’Iran, les plateaux afghans ont été intégrés dans cette civilisation jusqu’à

leur islamisation (VIIe s.). L'actuel Pakistan et le Cachemire ont été le berceau de cette civilisation avant que, durablement et presque totalement, n'y disparaissent le bouddhisme puis l'hindouisme et que l'islam ne s'y impose. Il faut penser la civilisation indienne en dehors du cadre des États contemporains et de leurs références. Malheureusement, on est obligé de recourir à des noms récents (Pakistan, etc.), parfois imposés de l'extérieur (Inde, hindou) même s'ils ont été entre-temps adoptés, voire idolâtrés, par les populations concernées.

S'il n'y a jamais eu d'Empire indien, il y a bien eu des royaumes en Inde. Mais même là, leurs limites spatiales sont floues. Où sont même leurs frontières ? Quand on parle d'un royaume, on le désigne du nom de la dynastie qui le dirige (Maurya, Gupta, Câlukya) ou de sa capitale (les rois de Kanauj, d'Ujjayini, de Vijayanagar) et non par une région définie dont tel roi aurait été le souverain et dont telle ville aurait été la capitale. Une phrase comme « les rois de France ne résidaient pas dans la capitale du royaume » n'est pas possible. Cette association d'un territoire qui devient un pays, d'une famille qui devient une dynastie et d'une ville qui devient une capitale, caractéristique de l'empire chinois ou plus près de nous de l'histoire des principaux États européens, ne s'est jamais produite durablement ni à l'échelle de l'Inde ni à celle d'une de ses

régions. Les différents rituels qui constituent le roi ***(abhiÒeka*** « onction », ***rægjasºya*** « engendrement du roi » et ***a ‡ vamedha*** « sacrificedu cheval ») le consacrent comme un souverain de la terre entière, indivisible, symbolisée dans son épouse, et non comme souverain d'une partie de cette terre qui serait le royaume. Il n'y a pas de relation entre le statut de roi et une région déterminée dont le nom traverse les siècles. Il n'y a jamais eu de « roi d'Inde ». Il n'y a jamais eu non plus de relation entre le statut de roi et un peuple déterminé : pas de « roi des Indiens » ni de « roi des Telegus » ou de « roi des Bengalis ». Même les anciennes capitales de ces royaumes n'ont pas eu de futur ; elles ne sont souvent plus rien que des noms, quelques ruines au mieux, comme Vijayanagar, qui fut au temps de sa splendeur (XVe-XVIe s.) peut-être la ville la plus peuplée du monde et n'est plus aujourd'hui que Hampi, un petit village de paysans. Séjours des rois pendant leur splendeur toujours passagère, ces villes ont disparu, anéanties par l'ennemi vainqueur et par le temps. Les quatre villes principales de l'Inde contemporaine n'étaient au mieux que des bourgades pendant la période classique : Delhi, fondée en 990, doit sa fortune à l'essor des sultans musulmans qui y établissent leur capitale ; Calcutta, Bombay et Madras furent créées et développées par les colonisateurs.

Par ailleurs, ces dynasties ou ces royaumes n’ont pas laissé derrière eux d’archives qui, à l’instar des royaumes des vallées du Nil, de l’Euphrate, etc., seraient une mine de renseignements précis. À Hattousas, la capitale du royaume hittite, on a retrouvé les archives royales : des milliers de tablettes en argile nous font connaître les noms des rois, leur chronologie, les batailles qu’ils livrèrent, les traités qu’ils signèrent ainsi que de nombreux renseignements sur la vie sociale, économique et religieuse vers -1400. Dans l’Inde entre -2500 et les conquêtes mogholes, nous n’avons rien d’équivalent ni même d’approchant ! Les limites chronologiques ne sont pas moins imprécises. Les ancêtres des premiers dynastes ont souvent été des potentats locaux et parfois leur royaume disloqué s’est perpétué régionalement. Il faut aussi ajouter à cela les effets destructeurs d’un climat tropical humide. Les voyageurs le constatent toujours dans l’Inde contemporaine, où même le neuf paraît vieux et déjà en train de se dégrader.

Statue de Patañjali, XIII*e s. gopura est du temple de Cidambaram*
Cette statue est tout à fait représentative de l’art du « portrait » en Inde: quelque mille cinq cents ans après sa mort, l’homme Patañjali (a-t-il seulement existé ?)



a totalement disparu au profit d'un Patañjali mythique dont le corps est mi-homme mi-serpent; à l'arrière plan, les capuchons des næga car Patañjali est censé être l'incarnation du serpent SeÒa. Aucun roi caracolant sur son cheval aucun dirigeant politique, aucun homme dans le siècle ne sont jamais représentés dans la statuaire. La divinisation des souverains observée dans les empires voisins ne s'est pas produite en Inde. Seules les peintures et les monnaies anciennes montrent les rois dans des attitudes conventionnelles (sous un parasol, etc.) et c'est moins tel roi qui est représenté que le roi.

On peine à dresser les biographies des hommes qui ont marqué cette civilisation. Non qu'elles n'existent pas, mais elles ne concernent qu'un nombre limité de personnages, à savoir les rois ou les sages. On ne connaît rien des ministres, des généraux, des administrateurs, des artistes

ni, bien entendu, du peuple : nous ignorons tout d'eux parce qu'on n'a jamais rien écrit sur eux et qu'ils n'ont eux-mêmes rien écrit qui nous soit parvenu. Les biographies ne concernent donc que les rois et surtout les sages. Or, leur histoire est tout de suite mythique et convenue : le roi dans sa perfection imite les rois du ciel dont il est plus ou moins une incarnation. De même, avec le temps, la personne de tel sage, voire de tel écrivain, est vidée de sa substance. Sa vie entre nécessairement dans un cadre idéal préétabli où l'homme devient l'incarnation d'une divinité qui, par son truchement, a dicté aux hommes la loi divine en matière de grammaire, de philosophie, d'art poétique, d'architecture, de médecine, etc. De Patañjali, l'auteur du*Yoga-Sºtra*, on ne connaît rien sinon qu'il est l'auteur du*Yoga-Sºtra* ; pourtant, quelque deux mille ans après sa disparition, on écrit sa biographie (le *Patañjalicaritam*), on le représente sous forme de statuettes en bronze, de bas-reliefs, etc. Mais c'est le Patañjali mythique qui est sculpté. De même c'est la buddhéïté qui est finalement sculptée et non la personne qui devint le *buddha*, « l'éveillé ».

Tout un ensemble de légendes et de mythes servis par l'iconographie s'est ainsi mis en place, dans laquelle le Patañjali réel a évidemment disparu. Le fait n'est pas isolé : le grammairien Pæ◊ini (vers –600/-400), dont la vie nous est aussi parfaitement inconnue, devient finalement

un®*Òi*« voyant » dont l'œuvre lui est dictée par Ωiva lui-même. L'humain Ωaµkara, un des philosophes et penseurs les plus importants (VIIIe s.), est décidément trop humain : on invente un *ædi‡aµkara*, un Ωaµkara originel dont l'homme historique du VIIIe s. est au mieux une réplique. S'ajoutant à la croyance en la réincarnation, cette tendance à déifier et mythifier atteint des sommets dans la biographie du Buddha. La figure du Buddha historique se fond et disparaît dans celle de ses incarnations antérieures. La recomposition mythique ne touche pas que les acteurs de l'histoire et de la pensée. Car c'est toute la réalité qui est ainsi transfigurée: telle guerre locale est forcément cosmique, tel roi ou même roitelet est une graine du roi des dieux dont d'ailleurs il porte le nom : Indra est le roi des dieux et de nombreux souverains de toutes les dynasties portent ce nom ou le nom d'une épithète de ce *deva*. C'est par exemple le cas des Ræjendra de la dynastie Chola (XIe s.). Tel sage est forcément le plus grand, le premier et le dernier à la fois, mais on le dit de tous ; sa vie est forcément miraculeuse. Cette manière de considérer les hommes et les choses est toujours d'actualité. On est évidemment en droit de douter de la sincérité de ces documents et leurs données sont souvent inutilisables sauf à faire l'objet d'une difficile traduction en

termes de réalité car, bien sûr, les événements sont mythifiés à partir d’une réalité.

Bien souvent et cela vaut pour les plus importants d’entre eux, les acteurs de la culture sont donc de simples noms accompagnés de légendes nébuleuses accumulées au long des siècles. Ces noms et ces légendes ont formé une sorte de « Légende dorée » qui tient lieu d’histoire. Les mêmes noms se répétant, on imagine qu’ils concernent la même personne. Patañjali grammairien est considéré comme le même Patañjali auteur d’un célèbre traité de *yoga*. L’œuvre attribuée par la tradition indienne à Vyâsa s’étend sur un millénaire et est tellement abondante qu’on peut légitimement douter qu’un seul homme en ait été l’auteur. De même pour tous les Bharata musiciens. Il faut bien voir que l’on cite là les auteurs les plus célèbres. Imagine-t-on ignorer quand précisément a vécu Voltaire et pouvoir seulement affirmer qu’il a vécu entre François Ier et Napoléon III ? En Inde, une telle approximation est pourtant chose courante, surtout quand il s’agit de l’Inde prémoghole ou préislamique, celle qui nous occupe. De toute façon, la chronologie est le plus souvent approximative et relative : on connaît quelques dates (conquête d’Alexandre, voyage d’un pèlerin chinois qui cite tel ou tel roi, etc.) et toute la chronologie est établie par rapport à ces dates tenues pour

certaines. Les dates d'événements capitaux (le *parinirvæ◊a* « extinction complète » du Buddha) ou de personnages importants (Pæ◊ini, Ωaµkara) sont discutées. S'il en va ainsi, c'est que si les textes se citent entre eux, ce qui permet d'établir une chronologie relative, jamais, pour ainsi dire, ni la Ωruti « la Révélation » ni même la Sm®ti « la littérature mémoriale, la Tradition » ne font référence à un événement particulier ou même à une situation historique plus générale.

Ce n'est pas si différent dans l'Europe chrétienne de la réalité devenue légende et de la légende devenue source d'inspiration littéraire avec Arthur, Lancelot du lac, Tristan et Yseut, Roland et son épée Durandal, etc. Nous savons qu'à l'origine de tout cela, il y avait une solide réalité historique, humble souvent, parfois sordide. De même, les *puræ◊a* « Antiques » présentés comme des Histoires sont principalement des recueils mythologiques (le plus ancien est peut-être le *ViÒ◊u-Puræ◊a* qui daterait du Ve s.) tandis que le ***Mahæbhærata*** (vers -200) et le ***Ræmæya◊a*** (peut-être un siècle plus tard), les grandes épopées indiennes, sont sans doute la transfiguration d'un moment du réel exalté pour devenir le paradigme de tous les temps. Est-il nécessaire de connaître cette réalité originelle pour comprendre comment, devenue bien plus tard un mythe, elle fournit le cadre intemporel dans lequel est

lue la réalité du moment ? C'est transfigurés que les faits ont tout au long des siècles été la source de tant d'œuvres admirables. En fait, cette vision mythique du monde est le cadre normal de la civilisation indienne pour rendre compte du passage du temps et de l'histoire.

Finalement, ce que l'on connaît de l'histoire politique du sous-continent a souvent peu d'intérêt : dans cette suite sans fin de batailles, on doit se résoudre à ignorer le détail des conflits entre des souverains que l'on connaît seulement par leur nom. Quant aux limites spatiales des royaumes, elles sont souvent aussi vagues que leur chronologie ! Ce flou vaut aussi (et particulièrement !) pour l'économie : les données sont extrêmement lacunaires pour cette époque (avant le xe s.) quand elles existent et sont difficiles à interpréter. Le régime de la propriété, son évolution, l'économie agraire, les formes du capitalisme marchand, l'esclavage, etc. : autant de domaines où nous demeurons dans l'approximation de mots dont le contenu de réalité est vague à souhait.

UNE PRÉSENTATION BRAHMANIQUE ET NORMATIVE

L’absence de l’histoire n’est pas fortuite car le désintérêt est culturel et témoigne d’un aspect essentiel de la civilisation indienne, une civilisation où le mot histoire comme nous pouvons l’entendre n’existe pas. Le fait a souvent été remarqué, par exemple par Bîrûnî, le célèbre voyageur : il note que, s’agissant du passé « quand on leur [*scil*. les Indiens] demande une explication, et qu’ils ne savent que dire, ils sont toujours prêts à conter une fable ». Au lieu de fable, aujourd’hui on dirait « mythe ». Et il est difficile de faire l’histoire d’un État qui n’a jamais existé, d’une population qui refuse l’histoire à échelle humaine ou plus exactement qui lui est indifférente. Quel que soit le domaine considéré, la description, quand elle existe, prend principalement en compte ce qui ne change pas ou est censé ne pas changer. La masse impressionnante des traités qui portent sur l’idéologie sociale, (les *Dharma‡æstra*, *Dharmasºtra*, etc.), la religion et la philosophie décrivent des faits qui sont présentés comme éternels : la société ne change pas parce que les normes qui la régissent sont éternelles, la religion ne change pas fondée qu’elle est sur des textes éternels, révélés ; tel traité de médecine est bien énoncé par un sage, mais ce savoir médical est censé avoir toujours existé et n’être que révélé à tel maître qui le transmet à son tour à tel autre et ainsi de suite. Même aujourd’hui, les textes de la littérature sanskrite dont on connaît pourtant

les auteurs et les dates, au moins approximativement, sont spontanément considérés par certains Indiens comme ayant toujours existé : leur auteur n'a fait que les manifester, que leur donner un présent. L'enseignement, considéré comme éternel même s'il date d'un demi-siècle, a presque toujours été « révélé » par un sage.

Or, bien sûr, les choses ont évolué : il ne faut pas confondre la prétention à la non-historicité et la réalité des choses. Même les textes dont une certaine Inde affirme qu'ils sont éternels ont aussi une histoire. Assez curieusement d'ailleurs, ils en racontent, des histoires : dans le *Veda*, il y a un avant, un après, des événements qui ponctuent le temps. Les textes ritualistes parlent des *purækalpa* « rites d'antan », c'est-à-dire des rites obsolètes, et ceux-ci sont évoqués par les textes spéculatifs les plus anciens (*Nyæyasºtra*, *KarmamÚmæµsæ*, etc.) : il est donc clair que même dans le domaine religieux, dont on pourrait penser qu'il est conservateur, l'évolution, la transformation ont bien sûr existé et ont été perçues comme telles. La présentation indienne classique est donc paradoxale puisqu'elle affirme que le mythe a une histoire, une histoire intéressante mais que le monde sublunaire, s'il n'en est pas dépourvu, n'est pas intéressant, sauf à échelle cosmique. Par ailleurs, récemment, la colonisation britannique a relayé cette tendance longue de l'Inde à se

prétendre « éternelle » et s’est même plu à la présenter ainsi : il fallait alors comprendre que « éternel » signifiait « arriéré », ce qui légitimait d’autant la présence et l’action des Britanniques qui lançaient l’Inde dans la modernité. Comme l’Inde voulait ignorer l’histoire et que les Britanniques la lui refusaient, l’Inde est devenue au XIXe s. la terre par excellence des ethnologues, des anthropologues, etc. : beaucoup de sujets d’étude qu’on imaginait antiques n’étaient pourtant rien d’autre que la dernière mouture, moderne donc, d’un phénomène historique. Tous les conservatismes se ralliaient à la conception de l’Inde éternelle qui faisait du passé une icône parce qu’elle venait justifier l’ordre en place.

Quand il s’agit de la civilisation indienne classique, le problème est qu’il faut s’habituer à une présentation normative et brahmanique des choses. Normative : car les traités disent le devoir être, le devoir faire, etc., non les choses comme elles sont ; avec ces traités, l’Inde est constamment en train de prendre la pose. Ils affirment la permanence (*nitya*) que nient les faits impermanents (*anitya*). Dans tous les domaines où l’on écrit et compose (y compris les pièces de théâtre), les personnages sont généralement conventionnels quand ils ne sont pas de pures fictions. Brahmanique: si la civilisation classique de l’Inde ne se limite pas au sanskrit, elle s’est principalement exprimée dans cette

langue dont les brahmanes sont les gardiens statutaires et, bien souvent, ce sont aussi des brahmanes qui se sont exprimés dans les autres langues de culture. La voix de l'Inde classique est donc celle des brahmanes ou de ceux qui, dans les autres religions, occupent cette fonction. Beaucoup des ‡ramanes, comme on nomme les moines bouddhistes, sont d'ailleurs des brahmanes convertis qui s'expriment en sanskrit d'abord hybride puis en sanskrit classique. Les brahmanes ayant quasiment le monopole de la parole, c'est la vision brahmanique qui prévaut et même quand on entend d'autres paroles, celles-ci sont exprimées souvent par le truchement des brahmanes ou dans leur langue. C'est ainsi que le*Kæma-Sºtra* est composé par un très sérieux brahmane et que le roi Bhoja (donc un*kÒatriya*« guerrier ») compose un commentaire sur le *Yoga-Sºtra* en sanskrit.

LA DIFFICULTÉ D'ÉCRIRE L'HISTOIRE

« Cet ordre est valable tant que dureront la lune,

le soleil et les étoiles. »

« Celui qui vole la terre deviendra ver

dans la fange pendant soixante mille ans. »

Épigraphie de Vijayanagar

Il est des domaines où nous sommes bien informés. C'est ainsi que les textes sanskrits consacrés au *dharma* (cf. le *dharma*, chap.III) se livrent de manière compulsive à un exposé de l'idéologie sociale. Dans une littérature extrêmement abondante, pendant deux mille ans, les Indiens n'ont pas cessé de décrire et de justifier leur pratique sociale ainsi que tout un monde de représentations politiques, idéologiques, intellectuelles. Bien sûr, tout cela est du domaine de la représentation et il faut traduire et interpréter car la description n'est, là aussi, que relativement sincère.

Par ailleurs, pour des raisons différentes, des voyageurs sont venus en Inde. Ils ont rapporté des témoignages écrits sur l'Inde réelle qui constituent une mine de documents. Ce sont les récits des ambassadeurs grecs (Mégasthénès vers -300), ceux des pèlerins bouddhistes chinois tel Hiun-Tsang, des voyageurs musulmans (particulièrement le turco-persan Bîrûnî (973-1048) et aussi Ibn Battouta vers 1340) et des premiers Européens. C'est à la fois beaucoup et fort peu pour autant d'espace et de temps. On peut aussi faire appel aux nombreux récits des observateurs qui, pendant les périodes moghole et coloniale, éclairent la situation antérieure. Les médecins aventuriers tels que F. Bernier (1620-1688) ou le Vénitien N. Manucci ne font pas que décrire la partie moghole de

l'Inde. Parfois la vie matérielle de la paysannerie n'a que peu évolué : on a pu reconstituer les charrettes qui arpentaient les rues de Mohenjo-Daro vers -2000 grâce aux modèles et aux jouets exhumés ; beaucoup sont en terre cuite et certains sont en cuivre et en bronze. À roues pleines et à timon unique, on peut encore voir leurs traces dans les rues. Or quarante-cinq siècles plus tard, les paysans du Sind utilisent les mêmes charrettes et elles sont traînées par des bœufs qui ressemblent à ceux qu'on voit représentés sur les sceaux antiques. Une certaine vie matérielle a donc peu évolué dans les campagnes. Mais, l'utilisation des récits du XVe s. pour comprendre les réalités du Ve sous prétexte que les choses ne bougent pas vite peut entretenir bien des illusions.

Au total, nous disposons de

– Une documentation exceptionnelle pour ce qui concerne les mentalités, la littérature, les représentations et idéologies sociales, philosophiques et religieuses. On se souviendra aussi que si les contenus sont anciens, les supports qui nous les font connaître peuvent être récents : inutile de chercher un manuscrit du Ve s. après J.-C. ou même du Xe ! : il n'y en a aucun de cette époque (et *a fortiori* d'une époque antérieure) sauf en dehors de l'Inde où ils ont pu être conservés correctement (et il s'agit alors presque exclusivement de textes

bouddhiques). Il y a donc toujours la possibilité (et parfois il y a certitude) que les contenus anciens transmis oralement puis parallèlement recopiés de manuscrits en manuscrits aient été modifiés. Exception : l'épigraphie ; elle est en quantité et en qualité bien représentée à partir du Ve s. après J.-C. (sans qu'on puisse facilement rapporter les inscriptions à des événements historiques). Pour la période antérieure, on dispose de quelques inscriptions moins nombreuses mais importantes. Les plus anciens écrits sont les pierres et les colonnes de pierre où le roi Asoka (-IIIe s.) a fait graver sa propagande vertueuse.

– Une documentation convenable pour ce qui est des arts. Malheureusement, elle est très disparate : très abondante pour les monuments en pierre, c'est-à-dire les temples (après le VIe s.) ainsi que les statues (en pierre ou en bronze le plus souvent), elle l'est beaucoup moins, si même elle existe, pour ce qui est des bâtiments civils : les grands palais des rois anciens ont tous et totalement disparu, les cités anciennes où les maisons étaient souvent en bois et en terre ont elles aussi complètement disparu. Il n'y a rien en Inde de comparable à Pompeï ou à Éphèse. Les villes de la civilisation de l'Indus font exception mais elles ne relèvent pas de la civilisation de l'Inde classique.

– Une documentation très lacunaire et très difficile à interpréter quand elle existe pour tout ce qui est concret, pour la vie économique ancienne, pour les conditions réelles de la vie princière et populaire. On ne s’est intéressé que très récemment à la vie matérielle, à l’histoire des techniques utilisées, créées et reçues en Inde, au degré de spécialisation que ces techniques requièrent. Cela tient en particulier au fait que les activités matérielles, même élevées au rang des arts, sont attribuées aux *‡ºdra*, c’est-à-dire à la fraction la plus nombreuse mais la moins digne de la population, celle que de toute façon on ne peut jamais entendre. Or le savoir, depuis le *Veda* jusqu’aux différents *tantra*, se limite aux dimensions religieuse, philosophique et linguistique. La médecine et les sciences associées (botanique, alchimie, etc.) font relativement exception. Pour ce qui est des domaines scientifiques comme les mathématiques, les études ne font que commencer.

Au total, on voit que, concernant la civilisation indienne classique, il est beaucoup plus facile de rendre à Dieu qu’à César.

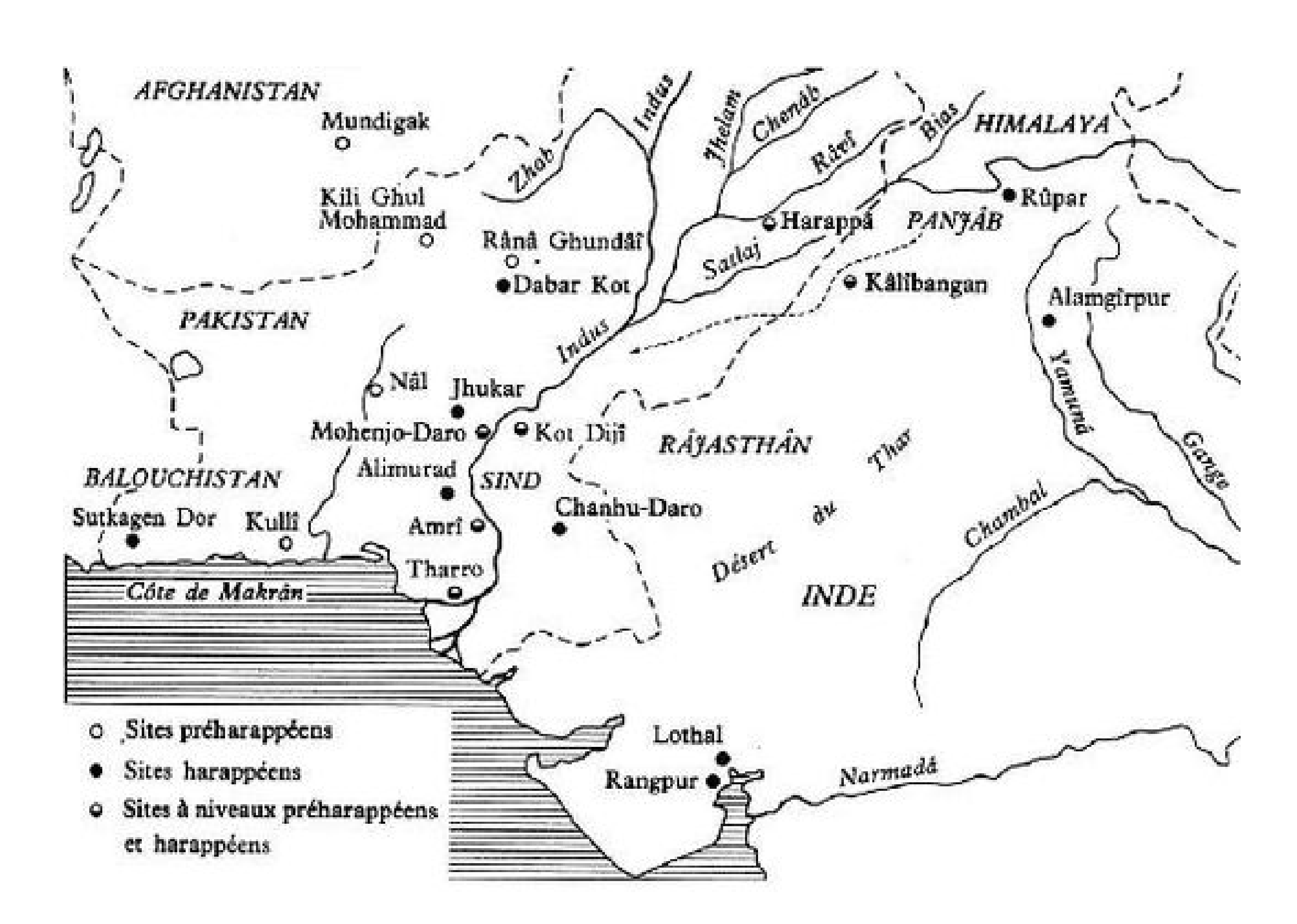
LA CIVILISATION DE L’INDUS

En 1856, dans la vallée de l’Indus, on découvrit, à la faveur de travaux de terrassement, les ruines de deux sites urbains antiques majeurs. Les

fouilles entreprises surtout dans les années 1920 jusqu'à aujourd'hui, en révélèrent sur un territoire d'environ un million dekm^2 (deux fois la France), des centaines d'autres, le plus souvent modestes. Le caractère hautement développé et urbain de cette culture, apparentée à celle de Mésopotamie, fait qu'on l'a d'abord nommée « civilisation de Mohenjo-Daro » ou « civilisation de Harappâ » du nom des deux principaux sites. On préfère dire maintenant « civilisation de l'Indus », ce qui met en valeur son territoire centré sur la vallée du grand fleuve et de ses affluents. Pourtant, la recherche archéologique plus récente a découvert des extensions côtières, surtout vers le sud par exemple à Lothal, et dans une moindre mesure continentales, de cette « civilisation de l'Indus ».

Si l'étude de cette civilisation a passionné les chercheurs, cela tient en partie à sa qualité. On sait maintenant que, entre les années -2500 et 1800, sur les bords de l'Indus, une civilisation urbaine est arrivée à un haut degré de développement où l'écriture, l'habitat, des techniques (notamment le système des poids et mesures) sont connus et fixés. Sans abandonner complètement l'outillage lithique, l'urbanisme est particulièrement exceptionnel par sa qualité et son homogénéité. À Mohenjo-Daro et Harappâ, les maisons en briques séchées ou cuites sont d'un modèle unique : sur un ou deux niveaux, les pièces sont disposées

tout autour d’une cour carrée ; elles disposent d’un confort remarquable : chaque maison comprend une salle d’ablutions et les eaux usées sont évacuées par des rigoles dans des canalisations passant sous la rue et débouchant dans des fosses d’infiltration. L’Inde contemporaine en est encore loin ! Les plus grandes des maisons disposent d’un puits intérieur. Seule la taille et le nombre de pièces varient, assurément selon la classe sociale. Les rues rectilignes et larges se croisent en angle droit. Quant aux bâtiments publics, ils comprennent de vastes silos fortifiés ainsi qu’une citadelle sur une plate-forme surélevée.



Carte de l’aire et des principaux sites de la civilisation de l’Indus

L’étonnante homogénéité de la culture matérielle laisse penser qu’une structure étatique en était à l’origine et en assurait le contrôle et la pérennité. Car pendant sept siècles au moins et sur un vaste territoire, les villes gardent la même organisation, notamment l’orientation. Les objets sont si identiques qu’on ne peut déterminer s’ils ont été fabriqués ici ou là. Ce conservatisme est tout à fait remarquable : même l’écriture ne se modifie pas en contraste avec l’évolution constante qui est celle que l’on constate dans l’Inde historique. Les maisons sont reconstruites (après chaque crue du fleuve) à l’identique et dans les mêmes limites puisque le tracé des rues ne se modifie pas.

Puis, vers -1800/ -1700, cette civilisation qui est l’apogée d’un groupe de cultures antérieures disparaît assez vite. Les villes se contractent, voire sont abandonnées et avec elles la majorité des sites. L’État harappéen, le Melu⁄⁄a comme semblent le nommer les Sumériens, a vécu.

Qui étaient ces gens de la civilisation de l’Indus ? Le cimetière de Harappâ, fouillé après 1946, a mis fin aux polémiques car on a pu constater que les morts (ils étaient inhumés) appartenaient au type « méditerranéen » qui peuplait à cette époque tous les territoires compris entre l’Indus et l’Égypte. Ils n’étaient ni de type indo-aryen ni de type

dravidien. Divers indices montrent que la population n'était pas homogène : dans le sud, une participation dravidienne est probable. Une statuette en bronze, représentant une femme et datant de la période la plus florissante de la civilisation de l'Indus, a été trouvée à Mohenjo-Daro. On se perd en conjectures sur sa signification et sa fonction. La statue, d'un réalisme saisissant, montre que le modèle avait des traits apparentés aux populations de l'Inde du sud contemporaine contrairement aux autres statuettes en pierre trouvées à Harappâ et cela montre une possible participation dravidienne, dans le sud au moins.

Une autre question est celle de la langue. Là encore rien ne prouve que l'ensemble de la population parlait une langue unique. La question de la langue est liée à l'existence de sceaux qui ont été découverts. Car en plus des quelques ruines fouillées à l'époque contemporaine, la



Sceau de Mohenjo-Daro
(env. 2300-1800 av. J.-C.)

Ces pièces que l'on croit être des sceaux (peut-être aussi des amulettes car leur dos permet le passage d'une ficelle) sont de beaux objets en stéatite. Sur celui-ci, on distingue un unicorne surmonté des signes de l'écriture pictographique qui a

civilisation de Harappâ a laissé derrière elle plus de quatre mille sceaux qu’on a retrouvés sous ses ruines. On en a aussi retrouvé quarante-quatre à Sumer avec lequel l’État harappéen commerçait, sans doute par voie de terre mais aussi par voie maritime comme l’atteste le port de Lothal.

Ces sceaux sont de beaux objets, carrés ou rectangulaires, généralement en stéatite finement gravée. Le motif est le plus souvent animalier (taureau unicorne, buffle, tigre, éléphant, rhinocéros), ou végétal (l’arbre pippal) et peut-être mythologique: on a cru reconnaître sur l’un d’eux un « proto-Ωiva ». Mais dans l’ensemble, l’iconographie rappelle plutôt celle des cités de l’Euphrate que celle, plus tardive, de la civilisation indienne des bords du Gange. Ces sceaux servaient sans doute de marques de propriété et peut-être d’amulettes. Et sur environ 90% d’entre eux (ainsi que sur des poteries), on relève de brèves inscriptions: chacune comprend vingt signes au plus et en tout quelque 270 caractères. Mais il n’y en a pas de bilingue, comme la pierre de Rosette (qui en réalité est trilingue) et malgré toutes les tentatives, même servies par l’ordinateur, cette écriture demeure illisible si bien que

jusqu’à présent résisté à toutes les tentatives (nombreuses) de déchiffrement. Les figures sont souvent rapportées (non sans un certain arbitraire) à l’iconographie indienne ultérieure.

la langue (peut-être les langues!) de l’État de Harappâ nous demeurent inconnues. Et ce n’est pas faute d’avoir essayé.

L’intérêt pour cette civilisation marchande a été plus grand que son importance. Car, après tout, comparée à celle de l’Égypte antique (elle est contemporaine de l’Ancien Empire et des Pyramides) ou à celle de Sumer, elle demeure relativement modeste. D’un point de vue artistique, on est aussi très loin des admirables développements de la civilisation de la Crète minoenne qui lui est légèrement postérieure.

Un ensemble de circonstances font qu’elle a retenu l’attention et même suscité des controverses passionnées. Cet intérêt tient à l’histoire de l’Inde moderne et à celle de l’Europe réunies. Car la disparition de cette civilisation antique est presque contemporaine de l’arrivée dans la région d’une nouvelle population, des guerriers qui maîtrisent le cheval et le char, parlent une langue que nous nommons ***« indo-ârya »*** ou indo-aryen. En même temps, la riche culture matérielle de l’État harappéen disparaît sans être remplacée au même niveau ou à un niveau supérieur par une autre qui lui succéderait. On ne sait pratiquement rien de la culture matérielle des nouveaux venus parce que les sites post-harappéens sont beaucoup moins nombreux et moins riches : manifestement il y a désurbanisation et régression. Par contre, la partie

haute de leur langue est fixée peut-être vers -1500 sous la forme d'une collection d'hymnes de nature poétique (et sans doute religieuse mais on n'en est pas sûr). Ce sont ces hymnes que, bien plus tard, les brahmanes vont nommer *Veda* « Savoir ». Si bien qu'à une grande civilisation matérielle sans texte succède un texte sans civilisation matérielle. Le contraste est si fort qu'on a parlé de « nuit védique ».

Des scénarios catastrophes ont été imaginés pour rendre compte de cette disparition : inondations à répétition, déplacement du lit du fleuve, assèchement, etc. Mais la plus tenace des hypothèses catastrophiques, relayée en Europe, consistait à concevoir la destruction de la civilisation de Harappâ comme la conséquence des « invasions âryennes ». Une population maîtrisant le cheval (notamment l'attelage), guerrière et nomade anéantit une civilisation d'agriculteurs sédentaires. Des barbares nomades qui anéantissent une civilisation d'agriculteurs sédentaires : schéma connu.

Mais là s'arrête le rapprochement avec Rome et les invasions ou bien avec la Chine, les Tartares et les Mongols. Car il se trouve que ces nouveaux venus parlaient une langue, l'ancêtre de celle que l'on nomma plus tard le sanskrit et que c'est dans la forme archaïque de cette langue que sont rédigés les *Veda*, l'ensemble des textes qui sont gros de la

civilisation indienne. L’hindouisme contemporain sur le plan idéologique, la grande majorité des langues du Nord de l’Inde contemporaine en sont les descendantes.

Comme la définition de l’Inde contemporaine ne va pas de soi, la manière dont on lit cette période ancienne rejaillit sur le présent de l’Inde. D’autant plus que, héritière à cet égard de l’Inde ancienne, l’Inde moderne continue à confondre antiquité et autorité. Au fond, la question est de savoir si l’Inde moderne descend de la civilisation harappéenne, des cultures dravidiennes ou bien des guerriers ârya qui, a-t-on affirmé, ont anéanti cette civilisation de l’Indus (en général on confond le peuple des Aryens et la langue ârya et l’on imagine qu’à une relative unité linguistique correspond la même unité ethnique). Le problème est, bien sûr, culturel mais aussi politique et s’inscrit sur un fond de nationalisme, de querelles régionales et d’affirmation identitaire. Un coup d’œil sur une carte linguistique du sous-continent (cf. chap. VIII, p. 167) montre que le Sud de l’Inde est de langue dravidienne, un groupe de langues d’origine peut-être africaine, qui n’a rien à voir avec les langues du Nord qui, tel le hindi, sont d’origine indo-ârya et relèvent de la grande famille indo-européenne.

Dès lors, certains ont voulu annexer Harappâ à la cause dravidienne et voir une Inde entièrement dravidienne, bien organisée, paisible, hautement civilisée dès l'Antiquité. Arrivent les Aryens qui, par le fer et par le feu, détruisent, imposent leur langue et leur culture, auxquelles ont su résister les Indiens du Sud, qui seraient les seuls authentiques « Indiens ». D'autres ont voulu faire de Harappâ un État où la population était déjà ârya, l'Inde étant le berceau de toutes les langues indo-européennes. En confondant race et langue, sur fond de nationalisme et d'anticolonialisme, cette crise d'identité n'a pas encore été surmontée.

LES INVASIONS ÂRYENNES

Aujourd'hui, malgré un accord difficile entre les linguistes, les généticiens et les archéologues, l'état de la question est le suivant:

– L'État harappéen relève du niveau de civilisation du modèle sumérien. Il est, du point de vue matériel et artistique, en continuité avec cette civilisation dont il est peut-être une excroissance orientale; on ne sait pas vraiment rattacher la civilisation de l'Indus avec ce qui s'est développé à sa place et autour d'elle. On peut souligner aussi bien la continuité d'inspiration entre cette civilisation et celle que l'on connaît un millénaire plus tard que la discontinuité. En tout cas, ses ruines ne

comprennent ni temples ni palais, mais des maisons et des édifices liés à l'agriculture : tout cela forme l'exact contrepoint des traces habituelles de la civilisation indienne classique où quand une capitale est détruite, si quelque chose subsiste, ce sont toujours les édifices religieux, parfois (mais très peu) le palais, jamais les maisons ni les édifices voués à la vie quotidienne.

– La population majoritaire de cet État ne relève pas du type mélano-indien qui vit aujourd'hui notamment dans le Sud de l'Inde mais des populations établies à l'époque, entre Sumer et l'Indus au moins. Néanmoins il y avait probablement dans le Sud de l'État harappéen des contacts, peut-être une participation dravidienne, ce dont témoigne aussi la religion de cette région.

– La langue parlée à Harappâ n'était probablement ni indo-européenne ni dravidienne (ce qui n'exclut pas des contacts). Elle a sans doute complètement disparu, mais survit peut-être dans celle des Burushaski, un peuple de la haute vallée de l'Indus. C'est cette langue harappéenne qui est peut-être responsable de certains faits de phonétique (les consonnes dites rétroflexes qui ne sont ni d'origine dravidienne ni d'origine indo-ârya) et que l'on observe dans quasiment toutes les langues indiennes, quelles que soient leur origine. Une partie du lexique

sanskrit (notamment concernant la faune et la flore locales, des noms de fleuves et de rivières) est empruntée et il l'a sans doute été à cette langue, la première que les locuteurs indo-ârya ont rencontrée sur leur chemin vers le Gange.

– La disparition de la civilisation de l'Indus est déjà bien avancée quand les nouveaux venus s'emparent des lieux et les pillent. Cette nouvelle population n'adopte pas le mode de vie urbain. En revanche, il est probable que cette désurbanisation ait accompagné une amélioration générale de l'exploitation des terroirs, en associant agriculture et élevage. Il semble que le nombre des villages se soit accrû.

– Il est peut-être exagéré de parler d'*invasions* indo-aryennes (rien ne le confirme) et le mouvement vers l'est de ces populations a pu se faire plus lentement que ne le suggère le mot « invasion », au fur et à mesure que l'État harappéen se disloquait en se fractionnant.

– Ce sont bien ces populations nouvellement venues qui introduisent l'ancêtre du sanskrit et le *Veda* (au moins ses parties les plus archaïques) dans ce qui deviendra l'Inde. Le *Veda* n'est pas autochtone en Inde dans sa partie la plus ancienne, mais il est complété dans la vallée de l'Indus, une fois ces populations installées. Il n'y a pas lieu de faire coïncider la période de l'invasion et celle des textes. Le corpus de ce qui va devenir le

Veda, s’il inclut des épisodes de la conquête, évoque aussi des événements antérieurs et ultérieurs : le corpus védique ouvert à une date inconnue (-1500?) n’est clos que vers -600 ou -500.

– Les populations dravidophones qui parlent le *brahuui* et subsistent dans l’actuel Pakistan ne descendent pas des dravidophones pré-aryens qui auraient vécu anciennement dans la région. Au contraire, cette population est tard venue (après le XIIIe s. !). Elle s’est alors établie au Béloutchistan et, tout en conservant un parler dravidien, a emprunté à la langue du substrat environnant.

– La population de l’État harappéen semble avoir subsisté et avoir adopté la langue et la culture des vainqueurs.

Le nombre de « peut-être » sur cette période, même s'il a diminué ces dernières années (surtout en raison de meilleures connaissances archéologiques), demeure très élevé : il faut pourtant se résoudre aux incertitudes voire à l’ignorance sur beaucoup de points essentiels; cela n’a rien que d’ordinaire pour les civilisations antiques. Mais ce que l’on sait et ce sur quoi il y a incertitude ou ignorance prend l'Inde contemporaine à rebrousse-poil d'une partie de ses prétentions et de ses illusions. L’Inde n’est pas satisfaite que le ***Veda*** et le sanskrit aient été

apportés de l'extérieur, elle n'apprécie pas d'avoir été colonisée anciennement et que ce soit la langue des colonisateurs (une forme de sanskrit) qui ait été adoptée, elle n'aime pas que la « terre du ***Veda*** » soit localisée d'abord au Pakistan, etc. L'Inde du Sud n'aime pas reconnaître les possibles attaches africaines de sa population ni le fait que la civilisation harappéenne ne soit probablement pas dravidienne. Aujourd'hui, les Indiens du sud n'acceptent pas que certains textes religieux fondateurs de leur religion, dont ils disposent en tamoul, aient un original sanskrit et qu'ils aient été traduits ensuite en tamoul. Sans parler du nationalisme extrême (lequel n'est pas marginal), le nationalisme indien contemporain ordinaire se reconstruit un passé où de toute façon l'Inde éternelle, centre du monde, enseigne la science (car le mot *veda* peut signifier beaucoup de choses et le « savoir » n'est pas loin de la « science ») à toute l'humanité. La science apportée par l'Angleterre au XIXe s. est bonne, mais elle existait déjà dans le *Veda*. On peut évidemment sourire de ces prétentions, séquelles du colonialisme, d'un nationalisme tout neuf et d'une toute neuve fierté nationale blessée. L'Inde n'est pas la première à s'imaginer être l'empire du milieu : les Grecs anciens, les Romains et plus récemment les Anglais, les Européens, les Japonais, les Chinois, les Américains, chacun à sa

manière, s'imaginent être le phare de la civilisation et n'être entourés que de barbares. Le problème est que la civilisation indienne classique, une belle et grande civilisation, présentée par les Indiens d'aujourd'hui, est obscurcie par le présent de l'Inde, un État qui, rappelons-le, n'a jamais existé avant les Anglais!

L'ARYANISATION DE L'INDE

La « nuit védique » correspond à l'aryanisation linguistique de l'Inde du Nord, c'est-à-dire à l'installation des peuples parlant la langue sanskrite (ou plutôt certaines formes dérivées de l'indo-ârya originel) et l'adoption de ces langues par les populations indigènes. On ne sait pas comment les invasions se produisirent, mais comme les hymnes védiques résonnent des combats de dieux guerriers *puraµdaræ* « briseurs de villes fortes » (*fig-Veda*, I, 109, 8), évoquent les Dasyu (*fig-Veda*, III, 12, 6) à la peau noire ennemis des populations *ârya*, on imagine qu'elles ont dû être violentes parfois: à la même époque, en Asie occidentale, des guerriers parlant la même langue, mais sans doute moins nombreux, forment une aristocratie militaire fondée sur leur maîtrise du cheval et du char. Il a dû en être de même dans la plaine de l'Indus, puis dans celle du Gange et

finalement dans le Dekkan. C’est pendant cette période (vers -1000) que se répand la métallurgie du fer.

Ce n’est pas le sanskrit du *Veda* (dont on peut douter qu’il ait jamais été une langue vivante) qui se répand car rapidement celui-ci devient une langue morte, ou plutôt une langue d’érudits. Les mille ans environ qui séparent les invasions et la période vers -600/-400 où les grands réformateurs (notamment le Buddha et le Jina) remettent en cause l’orthodoxie religieuse, sont le temps de l’aryanisation linguistique du Nord du sous-continent. C’est ainsi que le Buddha et le Jina s’expriment en *magadhî*, que Asoka fait graver sur roc ou sur pilier des édits dans différentes variantes des langues qu’on nomme génériquement « moyen-indien », toutes langues apparentées au sanskrit archaïque mais différentes de lui. L’aryanisation du Dekkan a été plus tardive et moins complète ; elle est rattachée au personnage d’Agastya et aux légendes qui sont à l’origine du *Ræmæya◊a* (cf. chap. VIII, « Les épopées »). Même dans le Nord, cette aryanisation est de toute façon demeurée incomplète: dans les forêts ont subsisté (et subsistent encore) des populations qui y ont résisté. Parfois, certains peuples conservent leur langue, leurs cultes, leur organisation sociale ; d’autres s’hindouisent tout en conservant leur langue : toutes les solutions intermédiaires s’observent

chez ces populations dites *ædivæsÚ* « les premiers occupants » qu'on préfère parfois nommer *vanavæsÚ* « habitants des forêts » (parce que le nom *ædivæsi* rappelle que ces populations précèdent les tenants du nationalisme hindou). Quant au Sud de la péninsule, il n'a adopté le sanskrit que comme langue d'érudition tout en conservant ses propres langues, toutes apparentées au tamoul.

Cette période (-1500/-500) nous est très mal connue. Elle voit se constituer lentement les textes de la Révélation dont l'ensemble est finalement nommé ***Veda*** « Savoir ». Le corpus védique est un ensemble pluriel (raison pour laquelle on dit aussi bien le *Veda* que les *Veda*) et il est clos vers -600. Seule l'Inde brahmanique s'y est exprimée dans des formes diverses de sanskrit, plus ou moins archaïques. Toute une partie de la civilisation indienne en est absente: la *bhakti* « dévotion », le *yoga*, la remise en cause des rituels védiques ne peuvent se faire entendre que plus tard. Mais tout cela est déjà probablement là. La preuve en est que le *yoga* (nous parlons de la discipline parce que le mot est sanskrit), parfaitement absent du *Veda* et plus largement de toute la littérature indo-européenne, apparaît tout formé à l'époque de Patañjali (vers le Ier siècle). Quelques siècles auparavant, avant de devenir Buddha « éveillé », le prince Ωækyamuni se livrait avec d'autres ascètes à des

pratiques où il nous semble bien reconnaître le *yoga*. Dans le stock de pratiques, de mythes, etc. dont on constate l'existence dans les premiers siècles de notre ère et qui forment ce qu'on nomme le brahmanisme, il est aisé de déterminer ce qui, présent dans le *Veda* et dans les religions indo-européennes, en forme le fond indo-ârya ; on peut le soustraire du tout et imaginer que le reste forme le fond indigène de l'hindouisme. C'est sans doute juste en gros. Mais c'est aussi faire fi de la possibilité d'innovation et de transformation interne : par exemple, si en général la dévotion, la piété et l'émotion (la *bhakti*) sont absentes des rituels védiques tels que nous les connaissons, elles ne manquent pas totalement dans les hymnes védiques eux-mêmes. De même, si le *yoga* est absent du *Veda*, on y trouve le *tapas* « ascèse » qui lui ressemble et dont le *yoga* pourrait être un développement. Entre l'arrivée des populations indo-ârya et la constitution de l'hindouisme sous sa forme brahmanique, il y a quinze cents ans d'histoire ! Au total, entre le védisme et l'hindouisme, certains considèrent que c'est la discontinuité qui l'emporte et que le second ne saurait être expliqué par le premier ; d'autres pensent que l'hindouisme, sans doute enrichi par des éléments non indo-ârya, est fondamentalement en continuité avec le védisme. D'autres enfin pensent qu'il vaut mieux s'essayer à connaître l'un ou l'autre sans rechercher des liens éventuels.

Mais si de telles questions se posent, c'est bien parce que l'un et l'autre, s'ils partagent des éléments communs, sont profondément différents.

LA PÉRIODE CLASSIQUE

Dans les cinq derniers siècles qui précèdent l'ère chrétienne, tous les éléments constitutifs de la civilisation indienne classique se mettent en place. Les thèmes philosophiques, religieux, etc. ne vont guère varier ensuite et si les réponses d'une école de pensée à une autre diffèrent, c'est à partir des mêmes questions mille fois ressassées. Les grandes lignes de l'organisation sociale et les mots pour le dire sont là. Le vocabulaire des différentes écoles de pensée et la langue sanskrite grammaticalisée sont à disposition. Le bouddhisme indien sous toutes ses formes alimente le débat et aiguise les esprits tandis que le jaïnisme demeure marginal. Quand, à partir du VIIIe s. après J.-C., le bouddhisme est petit à petit éradiqué de son pays d'origine, le souffle novateur des lettrés traditionnels semble s'amoindrir. Ils continuent bien à composer des œuvres avec des adversaires bouddhistes imaginaires dont, évidemment, ils triomphent facilement : les arguments mille fois employés ne portent plus. Le syncrétisme est alors de rigueur : l'un des derniers grands érudits est Vij~æna-BhikÒu (XVIe s.). Il commente le

Yoga-Sºtra de Patañjali et le commentaire rédigé quelque mille ans auparavant par Vyæsa : le vocabulaire est celui du *vedænta* mâtiné de *sæµkhya* avec des gloses grammaticales traditionnelles ; il cite au moins une centaine d'ouvrages anciens depuis le *Veda* jusqu'au *Sæµkhya-Sºtra* rédigé quelques

dizaines d'années auparavant par un de ses contemporains. Car si le brahmanisme est bien vainqueur de son semblable, le bouddhisme, c'est au prix de sa propre transformation en hindouisme. Mais jamais il ne peut engager le dialogue avec les nouveaux venus qui sont tous musulmans.

Même tardivement, il y a encore quelques lumières : NægojÚ Bha††a (début XVIIIe s.), plus connu sous le nom de Næge‡a, rédige un commentaire du *BhæÒya* grammatical de Patañjali d'une extraordinaire érudition et d'une grande finesse d'analyse. Mais l'auteur regarde vers les sources anciennes de l'hindouisme savant alors que déjà coulent d'autres fleuves. Les Moghols sont sur leur déclin et les Anglais sont déjà là tandis que Næge‡a examine le *Sºtra* de Pæ◊ini et le *BhæÒya* de Patañjali composés deux mille ans auparavant: ce faisant, il ignore superbement le monde qui a vaincu sa civilisation.

Pourquoi cette défaite ? Les invasions, dit-on. Mais cette région du monde, si elle a été constamment envahie (y compris par ceux qui sont à

l’origine de la civilisation indienne !), ne l’a pas été plus que les autres. L’empire perse s’étendait jusqu’à l’Indus; suite au périple d’Alexandre, des rois grecs s’établirent dans l’Afghanistan et le Pakistan actuels et furent à l’origine de l’art du Gandhâra ; les Huns, les Shaka, des Iraniens, (non encore musulmans), etc. envahirent régulièrement le Nord de l’Inde et donnèrent parfois naissance à de grands (mais éphémères) royaumes : ce fut le cas du roi *kuÒæ◊a* (= kouchan) KaniÒka (Ier siècle ?), peut-être converti au bouddhisme et premier souverain à avoir fait figurer (entre autres) l’image du Buddha sur son monnayage. Toutes ces invasions qui se succèdent sans interruption font et défont les royaumes mais il ne semble pas qu’elles entament la civilisation indienne. Bien au contraire, elles concourent à sa continuelle formation, voire à son renouvellement: les nouveaux venus s’y fondent plutôt, non sans l’enrichir. Les grands souverains autochtones, tels ceux de l’empire Gupta, ne diffèrent guère des autres. C’est Candragupta II dit **Vikramæditya** « Soleil victorieux » (règne de 375 jusque vers 414) qui incarne l’apogée de la civilisation indienne classique. D’autres grands souverains (HarÒavardhana et son ennemi Pulake‡in morts en 642-647, les rois Chola dans le Sud vers le Xe s., etc.) ont existé dans une Inde toujours morcelée et en proie à la guerre. Ces guerres à répétition sont pourtant demeurées marginales dans

la civilisation indienne : l'art, l'érudition, la littérature, la philosophie, tous les savoirs traditionnels (médecine, méthématique, astrologie etc.) brillent d'un éclat singulier jusque vers le IXe siècle.

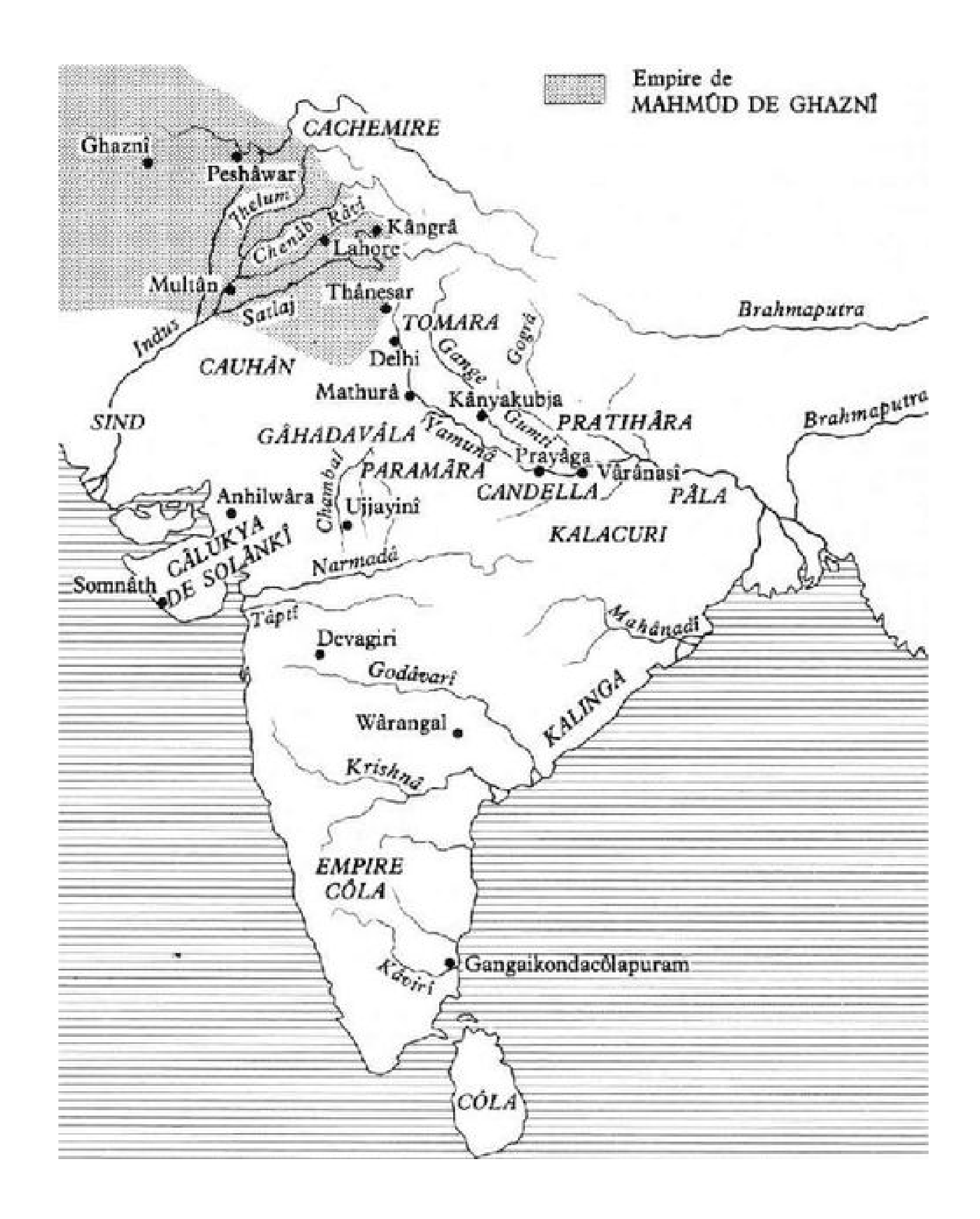
LES INVASIONS MUSULMANES

et la disparition progressive de la civilisation indienne
(1000-1565)

D'une tout autre importance furent les invasions menées par des princes turcs, afghans, iraniens et mongols islamisés. La présence de l'islam dans l'Asie du Sud remonte aux incursions arabes dans le Sindh vers 643. Au VIIe s., l'Iran est islamisé presque complètement et les Mazdéens qui subsistent vont dans les siècles qui suivent émigrer en Inde et former la communauté parsi. Mais déjà le bouddhisme recule et disparaît de l'Afghanistan. C'est à cette époque que les grands Buddha de Bâmîyan perdent leur visage. Quand Mahmûd de Ghazni (971-1030), de manière répétée et systématique, envahit et ravage la plaine de l'Indus puis celle du Gange, il entame un processus qui va précipiter le déclin du bouddhisme en Inde (les monastères sont pillés et fermés), la disparition des princes hindous et finalement la dégradation de la civilisation

indienne classique. Les défaites répétées des rois hindous furent-elles causées, comme on le pense, par la faiblesse de la cavalerie indigène et l'usage anachronique des éléphants ? Il est vrai que le cheval ne se reproduit pas ou mal en Inde sauf dans les terres arides du Sindh. Seuls les rois de Vijayanagar semblent avoir intégré l'usage militaire de la cavalerie (au XVIe s., ce sont en partie les Portugais qui leur fournissent les chevaux dont ils ont besoin). Ces défaites militaires répétées remettent en question les bases de la civilisation indienne classique, car celle-ci est fondée sur l'association d'un roi (vainqueur !) et des brahmanes : le roi échange la légitimité que lui reconnaissent les brahmanes contre la protection et l'assistance (notamment économique) qu'il leur assure. La disparition des rois hindous signe donc l'arrêt de mort de la culture brahmanique. Par ailleurs, l'islam fournit à beaucoup d'Indiens la possibilité d'échapper à leur condition sociale : les conversions sont nombreuses et parfois massives. Dans l'Inde du Nord, à partir du XIIIe s. les grandes batailles, (telles les trois batailles de Panipat) n'opposent plus guère que des souverains musulmans entre eux. N'imaginons pas que cette conquête se résume ou se limite à une sorte de guerre de religion entre islam et hindouisme: ce fut parfois le cas et des bâtiments religieux musulmans furent bien construits sur les ruines de

certains temples hindous ; mais les sultans étaient, semble-t-il, d'abord des conquérants avant que d'être musulmans. Les razzia et la recherche du butin ont été les premières préoccupations. Si l'hindouisme et le bouddhisme en ont pâti, c'est aussi parce que les vainqueurs ont réorienté les circuits économiques dans de nouvelles directions, les ont détourné des temples et des *stûpa*.



L'Inde vers 1030, après les premières conquêtes musulmanes

Après l'an mille, la vitalité hindoue se réfugie dans la péninsule. C'est de là que viennent les grands penseurs (Ræmænuja), que sont les grands temples (Tanjore, Madurai), les grands États (Chola, Vijayanagar). C'est dans le Sud que Sæya◊a rédige le premier commentaire complet du *Veda*. Et en même temps qu'on y préserve le *Veda*, on adapte aussi les

grands classiques sanskrits : le *Ræmæya◊a* est adapté (plus que traduit) en tamoul par Kamban en 1180. La poésie tamoule se maintient. Mais la pression des armées musulmanes est de plus en plus forte. L'arrivée des Européens et de leur technologie et la création de l'empire moghol (1526) multiplient les dangers. Finalement, une coalition de sultans battent en 1565 le dernier grand roi hindou et anéantissent son royaume. C'est, avec la disparition de l'Empire de Vijayanagar, le point final mis à la civilisation indienne classique alors que l'Empire Moghol est déjà au faîte de sa puissance. Mais ce dernier royaume hindou était déjà anachronique !

Même si les faits de civilisation relèvent de l'histoire longue, il ne faut pas se tromper sur ce qui subsiste et imaginer que les diverses composantes de la civilisation indienne sont demeurées en l'état en marge de l'islam triomphant. Dès le xe siècle, l'islam indien donne naissance à une autre civilisation où ce qui survit de la civilisation indienne classique n'est qu'un aspect dominé et de plus en plus remanié d'un nouvel ensemble : les sultans musulmans dirigent leurs royaumes, mais emploient des ministres hindous, des soldats hindous. L'inverse est vrai aussi : à Vijayanagar, on peut voir encore les traces de la présence des mercenaires musulmans qu'employait le roi hindou qui ne dédaignait

pas les alliances avec des sultans. Mais l'hindouisme, dans l'acception la plus large du mot, est dominé politiquement en Inde et il est partout sur la défensive hors de l'Inde. Dans ce nouveau contexte, les anciennes valeurs s'inscrivent dans des perspectives différentes et sont réévaluées tandis que d'autres se développent ou, au contraire sont oubliées. Les contacts entre islam et hindouisme ne sont pas sans laisser de traces chez l'un comme chez l'autre, même si aucun dialogue ne s'est véritablement instauré comme il avait pu exister entre les bouddhismes et les différentes formes de brahmanisme; même s'il y a bien quelque syncrétisme, il est tardif et est demeuré marginal. Les mêmes mots sanskrits se mettent à résonner différemment pour devenir finalement ceux d'une langue morte à l'instar de la civilisation dont cette langue assurait la cohésion. *A fortiori* cela vaut pour la période coloniale. L'ouvrage du missionnaire Margaret S. Stevenson *Les rites des deux-fois-nés*, rédigé vers 1920, montre combien la tradition vécue par une communauté de brahmanes du Kæ†hiæwær à la fin du XIXes. est une adaptation des pratiques et des idéologies anciennes à un monde nouveau qui s'impose. Et les brahmanes sont par définition conservateurs. Chez les autres, les changements ont été plus profonds et ce sont eux qui petit à petit s'imposent.

CHRONOLOGIE FONDAMENTALE

Dans l'Antiquité, à des degrés variables, toutes les dates sont hypothétiques. Avant les invasions musulmanes du Xe s., les dates demeurent souvent approximatives et sont discutées.

L'INDE AVANT L'INDE

2300-1700 : civilisation de l'Indus. Villes de Harappâ et Mohenjo-daro.

1800- 1500 : disparition de la civilisation de l'Indus et premières installations des Indo-ârya dans la vallée de l'Indus.

1700-1400 : des populations parlant une langue indo-ârya s'installent au Moyen-Orient.

1500-1000 : composition des *saµhitæ* védiques.

1000-800 : la plaine gangétique est aryanisée ; urbanisation ; métallurgie du fer.

600 : clôture du corpus védique. Les *prætiØ‡ækhya* (phonétique) et les *kalpasºtra* (rituel).

LES TEMPS ANCIENS

566-486 : le Buddha Ωækyamuni (dates très discutées).

540-468 : MahævÚra, fondateur du jaïnisme.

ca. 519 : Cyrus, souverain de la Perse achéménide, conquiert la plaine de l'Indus. Darius, son successeur, y crée une satrapie, c'est-à-dire une province.

327-325 : Alexandre de Macédoine, cherchant à reconstituer l'empire perse à son avantage, réussit difficilement à vaincre Poros (=Paurava). Candragupta le Maurya fonde l'empire Maurya.

IVe s. : *AÒ†ædhyæyÚ* de Pæ◊ini (grammaire).

303-297 : séjours de Mégasthénès, ambassadeur de Seleucos, à Pæ†aliputra (Patna), capitale du roi Candragupta.

269-232 : Asoka, troisième grand souverain Maurya, protecteur du bouddhisme. Premiers témoignages de l'écriture en *bræhmÚ* et *kharoÒ†rÚ*.

200-100 : dates approximatives de la composition des deux épopées (d'abord le *Mahæbhærata* puis le *Ræmæya◊a*) et du Yoga-Sºtra de Patañjali.

LA PÉRIODE CLASSIQUE

78-144 ? : début de l’ère çaka ; avènement de Kanishka. Début de l’indianisation du sud-est asiatique.

100-200 : les Lois de Manu ; Nægærjuna, grand philosophe bouddhiste.

150 : première inscription en sanskrit.

Vers 200 : premières grottes d’Ajanta.

376-415 : Candragupta II.

405 : voyage du pèlerin bouddhiste Fa-hsien.

415-454 : Kumæragupta I ; premiers raids des Ωvetahuna, les « Huns hephtalites ».

Œuvres de Kælidæsa.

454-467 : Skandagupta.

495 : seconde série de raids des Huna.

ca. 520 : Mihirakula, souverain *huna* du Panjab et du Cachemire.

550 : premiers temples hindouistes à Aihole (Kar◊ætaka).

VIe s. : compositions du *Yoga-BhæÒya* de Vyæsa, du *Nyæya-BhæÒya* de Vætsyæyana.

606-647 : règne de HarÒa(vardhana) à Kanauj.

Vers 700 : mise au point des formes archaïques des écritures *nægarÚ*.

712 : Mohammed-ibn-Kâsim envahit le Sindh.

788-820 : dates traditionnelles du théologien-philosophe Ωaµkara, composition du *Brahma-S°tra-bhæÒya*.

850-1267 : dynastie des Chola de Tanjore.

986 : premières attaques des turcs ghaznevides. PuruÒapura (Peshawar) occupé.

ca. 1000 : *Kathæsæritsagara*, fables et contes de Somadeva.

LES INVASIONS MUSULMANES

le déclin et la disparition

de la civilisation indienne classique(997-1565)

997-1030 : raids dévastateurs de Mahmud de Ghazni dans le nord-ouest de l'Inde.

1017-1137 : Ræmænuja.

1023 : campagne de Ræjendra Chola dans le nord de l'Inde.

ca. 1027-1032 : séjours de Bîrûnî.

1077 : ambassade de marchands chola en Chine.

1192 : bataille de Tarain gagnée par Muhammad de Ghor. P®thivÚræj y est tué ; débuts du sultanat de Delhi.

1296-1315 : règne de Alâ ud-dîn Khaljî sous les ordres de qui, Malik Kâfûr, un général eunuque converti à l'islam, ravage tous les royaumes hindous du Sud jusqu'à Madurai.

XIII-XVe s. : les Chola supplantés par les Hoysala et les Pândya de Madurai.

1336 : débuts du grand empire de Vijayanagar. Résistance contre les sultans bahmanî.

1398 : prise de Delhi par Tamerlan à la suite de plusieurs tentatives d'invasions mongoles jusque-là repoussées.

1509-1529 : règne de Krishna Deva Ræya à Vijayanagar; son royaume est visité et décrit par le Portugais Paes qui est très élogieux.

1526 : bataille de Pânipat. Fondation par Bâbur de l'empire moghol.

1565 : bataille de Talikota ; les sultans du Dekkan ruinent Vijayanagar et détruisent le dernier grand royaume hindou.

La civilisation indienne classique ne relève que partiellement de l'Antiquité ; son âge d'or se situe entre les premiers siècles de notre ère et le Xe siècle.

III

LA SOCIÉTÉ

Dharma eva hato hanti dharmo rakÒati rakÒitaÌ /

tasmæd dharmo na hantavyo mæ no dharmo hato'vadhÚt

« Frappé, le dharma frappe ; protégé, le dharma protège.

Aussi ne faut-il pas frapper le dharma de peur que, frappé,

il ne nous blesse » (Manu, VIII, 15).

LE DHARMA « L'ORDRE SOCIO-COSMIQUE »

Voilà le domaine sur lequel l'Inde ancienne, c'est-à-dire les brahmanes !, n'a pas cessé de se pencher. L'ouvrage de base, connu en français sous le nom de *Lois de Manu*, est un traité sur le *dharma*, une notion cardinale qu'il vaut mieux décrire que traduire. La difficulté tient aussi à ce que l'antiquité du mot vaut à la notion d'avoir été conçue diversement tout au long des siècles. Ceux qui s'essayent à traduire

disent « Loi », « Religion », « Ordre », « Devoir », avec ou sans majuscules. C’est un de ces concepts généraux et flous que l’Inde affectionne et qui est rempli à volonté et différemment selon les époques. Généralement, le ***dharma*** est l’ordre naturel universel, c’est-à-dire l’ensemble des normes qui s’imposent aux faits (divins, humains, etc.) et l’ensemble des faits où se révèlent ces normes. Le *dharma* est donc l’ordre que l’on voit dans les faits et la source de cet ordre. Cette définition générale doit être précisée selon les textes et les contextes mais, remarquons tout de suite que de ce point de vue, l’ordre social n’est pas proprement humain, il est naturel (ce qui ne veut pas dire bon !) et doit se modeler le plus étroitement possible sur le monde naturel. En quoi l’ordre social peut-il, doit-il néanmoins différer du *dharma* général qui l’englobe ? Est-il possible, dans ces conditions, d’agir contre la nature ?

La conception sereinement cynique de l’État et de son rapport à la société va nous mettre sur la voie. Comment une telle conception est-elle possible ? Pour le comprendre, prenons l’exemple de cette encyclopédie de la civilisation indienne qu’est le *Mahæbhærata* (cf. Le *Ræmæya◊a* et le *Mahæbhærata* chap. VIII) ; cette épopée immense a fourni les thèmes à toutes les formes d’art : théâtre, sculpture, miniatures, musique y ont largement puisé ; récemment, la bande dessinée, la télévision et le

cinéma, tant en Inde même qu’en Occident, s’en sont emparés. La partie la plus célèbre, sinon la plus importante, en est ce « Chant du Bienheureux » (la *Bhagavad-GÚtæ*) où **K®Ò◊a**, une incarnation divine assimilée ultérieurement à un ***avatæra*** « une descente », c’est-à-dire une incarnation de **ViÒ◊u**, donne à Arjuna, un des héros, une leçon de ***dharma***, c’est-à-dire de devoir et de droit personnels. Dans un langage fort et très simple, K®Ò◊a dit le devoir-être et le devoir-faire du guerrier Arjuna. Cette *Bhagavad-GÚtæ* regorge de formules heureuses propres à frapper les imaginations et les consciences des Indiens et des Occidentaux. Ce sont des mots de la *GÚtæ*, comme on la nomme, qui vinrent sur les lèvres du grand scientifique américain J. R. Oppenheimer quand les hommes allumèrent pour la première fois le feu nucléaire « plus brillant que mille soleils ». Le *Mahæbhærata* dans son ensemble dit ainsi le devoir de tous les êtres. On s’attend aux « tu dois » et « tu ne dois pas », aux « il faut » et « il ne faut pas » que l’on connaît habituellement dans les grandes idéologies morales et religieuses. Et de fait, de telles formules ne manquent pas. Quand Dieu parle, il dit « Écoute encore, ô [guerrier] au bras puissant, ma parole suprême » et les mots qui suivent, tels les commandements de la Bible, semblent

s’adresser à tous les hommes. C’est souvent ainsi qu’en Occident on les présente ou on les comprend.

Or une lecture attentive montre que ce n’est pas ce que dit le texte. Ce qui est enseigné à titre de « commandement » ne l’est pas à l’humanité en général mais à un homme en particulier dans un contexte particulier et dans un statut particulier. K®Ò◊a enseigne à Arjuna ce que là, en tant qu’il est Arjuna, c’est-à-dire un guerrier sur le champ de bataille, il doit faire, à ce moment. Tout à fait clairement le texte affirme « Mieux vaut [suivre chacun] son propre devoir, [fût-ce] imparfaitement, que celui d’autrui, pratiqué parfaitement. Mieux [vaut] périr en accomplissant son propre devoir car il est dangereux de suivre le devoir d’autrui » (*GÚtæ*, III, 35).

L’idée est qu’il n’y a pas de bien universel, pas de devoir universel, mais que du bien particulier ou, ce qui revient au même, que du bien contextuel. Le « contexte » varie selon le statut personnel, le temps, les circonstances... Le *dharma* général n’a pas d’existence sauf à être la résultante des *svadharma* « des *dharma* particuliers » : il faut accomplir *son devoir* et les deux mots sont aussi importants l’un que l’autre. Ce que l’un ne doit pas faire c’est précisément ce que l’autre doit faire. Et il n’y a pas de valeur qui s’imposerait universellement à tous : le bien est la

somme harmonieuse de biens particuliers et opposés. Rien n'est bien en soi, tout est bien pour soi. Le bien c'est le mal d'un autre. D'ailleurs, les textes enseignent moins ce qu'est le bien que ce qu'il faut faire. Il est bien dans ce statut et ces circonstances de faire ça, mais ce « ça » n'est pas le bien et les textes ne s'aventurent guère à le définir. Il faut bien faire son devoir plus que faire le bien. Si par exemple l'*ahiµsæ* « non-violence » est présentée comme une valeur universelle dans le *Yoga-Sºtra* (II, 30), c'est parce que ce texte enseigne une méthode pour mettre un terme à cette incarnation et aux suivantes, c'est-à-dire pour sortir de la vie. Mais quand il s'agit de vivre et de perpétuer la vie, l'*ahiµsæ*consiste généralement à ne pas provoquer de violence inutile. « Tuer n'est pas tuer, quand il s'agit d'un sacrifice », affirme Manu (*Lois de Manu* V, 39). Cela revient à dire que, dans sa sphère d'activité propre, le brahmane, le guerrier, le marchand, le chasseur, l'agriculteur peuvent et doivent être violents, mais ne doivent pas l'être par ailleurs. Les formules de la *GÚtæ* n'ont donc rien d'extraordinaire et l'idée court à travers toute la littérature normative. Elle est cardinale dans la civilisation indienne classique.

Le védisme conçoit une correspondance mystérieuse entre le ®*ta* « l'ordre cosmique » et le®*ta*« l'ordre du rituel » le second s'efforçant de

reproduire et de réaliser le premier. Ainsi, le roi pour soutenir l’univers paie-t-il des connaisseurs qui sont chargés de réaliser exactement les rituels qu’on nomme *yajña* « sacrifice ». Le ®*ta* se confond avec le *satya* « le vrai » qui ne diffère guère de l’exactitude rituelle et n’a rien de moral : le vrai, c’est l’exact auquel il faut ajouter une dose d’indéfini. La tension est entre le vrai conçu comme étant d’ordre linguistique (le *Veda*) et le réel conçu comme une affaiblissement du vrai. Par contre, dans l’hindouisme, la tension est entre le *dharma* cosmique et unique et la multitude des *dharma* singuliers. Le roi peut certes réaliser des sacrifices, mais, surtout, il doit avoir une bonne conduite, une conduite de roi : le *satya* et le *dharma* ne sont pas loin de devenir un code de bonne conduite propre au roi et soutenu par une morale intérieure. Par une conduite incorrecte, même en réalisant les rituels, le roi risque de détraquer le monde (qui est sa sphère d’activité). Et cela vaut évidemment pour chacun des statuts.

Les conséquences de telles conceptions courent dans toute la civilisation indienne : dans le*Mahæbhærata* lui-même, à travers la *GÚtæ*, ce que K®Ò◊a enseigne à Arjuna c’est son devoir de guerrier, c’est-à-dire les devoirs de sa fonction ; le dieu lui explique que tuer un

autre guerrier sur le champ de bataille, ce n’est pas tuer et que de toutes façons, on ne tue pas vraiment puisque l’*ætman* « l’âme, le Soi » est immortel. Peu importe s’il « tue » ses cousins, sa famille, peu importe s’il tue et s’il y répugne (une des épithètes d’Arjuna, le guerrier au grand cœur,est*bÚbhatsu* « Celui qui répugne à ») : en tant que guerrier, tel est son devoir. La compassion, la pitié qui étreignent son âme à la pensée de toute cette violence ne sont, lui dit le dieu K®Ò◊a, que faiblesse ; pour lui qui s’écrie « Nous n’avons pas le droit de tuer nos parents. Comment, ayant tué ceux de notre parenté, pourrions-nous encore être heureux? » (*GÚtæ*, I, 37), inlassablement K®Ò◊a passe en revue différentes manières de voir Dieu, l’univers, etc. pour conclure toujours dans l’ordre du fait et de la réalité : « Accomplis ton devoir de guerrier ! ». Le combat en question se termine d’ailleurs sans réel vainqueur : tous les combattants, y compris ceux qu’aidait K®Ò◊a et qui pourraient passer pour être « le camp du bien », sont finalement tués. Et c’est K®Ò◊a qui, au prix de stratagèmes pas toujours glorieux (on les nomme *yoga* !), organise la mort universelle des hommes.

Or c’est ouvertement pour rétablir le *dharma* que K®Ò◊a s’est manifesté. Nous voyons donc que le *dharma*, source de l’ordre et le *dharma*, ordre existant, peuvent ne pas coïncider. Certes, la source de

l’ordre est censée être parfaite, mais, en se manifestant, l’ordre socio-cosmique a la fâcheuse tendance à se pervertir, à s’oublier; cette perversion en forme d’oubli est dans l’ordre des choses et ne peut être évitée : elle fait aussi partie du *dharma*. C’est ce que dans les textes médicaux, dans les textes de *yoga*, etc., on nomme le *pari◊æma* « la transformation ». Et c’est la source de l’ordre qui, par l’intermédiaire du Dieu K®Ò◊a fait homme, soulage la terre des maux qui l’accablaient. De manière très caractéristique, les derniers mots du héros enseigné par le dieu K®Ò◊a sont *sm®tir labdhæ* « J’ai retrouvé la mémoire ». L’ordre est originel et le désordre est, entre autres, oubli des origines. La médication va consister en un immense carnage, mais ce qui meurt c’est le désordre. Peu importe si quelques hommes de bien périssent aussi : de toute façon, tous renaîtront et les hommes de bien renaîtront dans une bonne naissance. Le ***dharma*** comprend donc une part inévitable de désordre parce que, notion tout englobante, rien de ce qui existe ne saurait être en dehors de lui. Sur le plan du mythe où les textes aiment se placer, ces facteurs de désordre sont les êtres démoniaques que l’on nomme (entre autres) *asura* dans les épopées ; ils sont les ennemis des dieux dans les *bræhma◊a,* de Dieu dans les *puræ◊a* et se nourrissent du désordre tout en le provoquant. L’ordre est représenté par l’actualisation

du Dieu des origines. L'hindouisme vishnuite a exprimé cela par l'existence des *avatæra* « descente » : périodiquement (à l'échelle du million d'années), le Dieu suprême « descend » sur terre sous des formes différentes, détruit (dans un combat à l'échelle cosmique) le désordre, réimprime dans la réalité ainsi purifiée la marque de la perfection originelle puis disparaît. L'ordre parfait ainsi restauré va petit à petit se défaire nécessitant à terme une nouvelle descente du Dieu et ainsi de suite. C'est cette présence du Désordre qui permet à l'Ordre d'être à la fois immuable à l'origine et toujours changeant dans ses manifestations. Le *dharma* est ferme et stable (le mot est apparenté au latin *firmus*) mais il se manifeste dans le changement. Sur un plan plus personnel, réaliser son *dharma* c'est faire ce qu'on doit faire, accomplir son devoir. En ce sens, le *dharma* est intimement lié à l'action et c'est le *karman*, l'action humaine dans ce monde, qui assure la mise en mouvement de la roue du *dharma*.

LA HIÉRARCHIE DES HOMMES : LES CASTES *(VAR√A ET JÆTI)*

La contrepartie sociale de cette conception où l'homme est une composante du *dharma* est l'existence de ce qu'on nomme (d'un terme

d’origine portugaise) caste. Qu’elle soit de nature socio-religieuse (on les nomme alors *var◊a*, il y en a quatre, auxquelles s’ajoutent les hommes qui sont hors caste) ou de nature socio-économique (ce sont alors des *jæti* « naissance » et il y en a des milliers), la caste regroupe tous ceux qui ont ou sont appelés à avoir le même ***svadharma*** « devoir personnel » ou à s’y référer: le brahmane fait des sacrifices, le guerrier fait la guerre, le potier fait des pots.

Non que tous les devoirs se valent ! La hiérarchie des devoirs a pour corollaire la hiérarchie des hommes. La civilisation indienne a aimé les classes et les classements, les a raffinés et justifiés. Pour autant, ces classements souvent artificiels à force d’être précis participent des faits en même temps que du regard que la société porte sur elle-même. Par un constant va-et-vient, le normatif organise les faits tandis que les faits, qui sont têtus, obligent le normatif à tenir compte d’eux. Ici, comme dans les autres domaines, le décalage existait entre l’ordre général et idéal, celui d’une société stable, hiérarchisée, inégalitaire, où chaque groupe fait ce qu’il doit faire pour le plus grand bien de l’ensemble, et la société réelle où les brahmanes épousent parfois des femmes de basse caste et peuvent être chefs de guerre, où les rois n’ont pas toujours une origine noble, où les intouchables peuvent être de grandes âmes, etc. Mais rappelons-nous

que le conte de fées où le prince épouserait la bergère, la fable où le loup deviendrait un agneau est, d’un point de vue indien, la cause de tous les désordres. Par ailleurs, aujourd’hui comme hier, dans la réalité de certaines régions (*Kar◊œtaka, Tamil Nadu*), les brahmanes sont parfois si peu nombreux qu’on peine à trouver dans la société réelle la belle organisation rêvée dans les textes. La réalité a toujours été plus complexe que les schémas brahmaniques: la victoire militaire a fait les *kÒatriya* « guerriers », de même que la réussite sociale et la richesse ont fait les *vai‡ya* « marchands » aussi sûrement que la naissance ; inversement, la défaite et l’appauvrissement ont été, ici comme ailleurs, des causes de déchéance sociale. Mais dans l’ensemble la société indienne classique est de nature statutaire : nul Contrat social ne l’organise.

Les quatre ***var◊a*** sont présentés dans le ***Veda*** (***fig-Veda,*** X, 90) comme conséquence du sacrifice du ***puruÒa*** originel, une sorte de géant cosmique ; successivement, c’est-à-dire dans un ordre hiérarchique, chaque *var◊a* se manifeste à partir et en référence à une totalité, le *puruÒa* qui dépasse sa création de dix doigts : les brahmanes sont l’expression de la face ou de la bouche du *puruÒa*, les *kÒatriya* « guerriers » de ses bras, les *vai‡ya* « les producteurs » de ses cuisses et les *‡ºdra* « serviteurs » de ses pieds. Ces *var◊a* sont la forme

spécifiquement indienne des trois fonctions (sacerdoce, empire, production) que l'on connaît dans toutes les sociétés indo-européennes. Cette fonctionnalité était, en Inde, idéologique. Plus exactement, cette vérité est de l'ordre du mythe des origines dans une civilisation qui a toujours soigneusement distingué les origines et le début (il n'y a jamais de début absolu (cf. Le temps, chap. VI). Les *jæti* « naissances », les castes de réalité de nature socio-économique, disent leur définition dans leur nom même : elles sont des groupes définis par la naissance et perpétués par mariage dans un groupe déterminé. Elles ont (toujours ?) été rapportées aux *var◊a*, les castes de vérité de nature socio-cosmique, lesquelles, ubiquitaires, sont donc des réalités idéologiques et non sociologiques. C'est ainsi que la quadripartition idéale de la société se heurtant en fait à la multiplicité des groupes, le mélange des castes (*var◊asaµkara*) par mariage, pourtant idéologiquement condamné, fut justifié. On a imaginé que la bouche et les bras se sont mariés entre eux, se sont mariés même avec les pieds et que leurs descendants ont proliféré. Idéologiquement, les *jæti* ont été pensées comme résultant d'une fragmentation continue des *var◊a* originels. Tout cela a bien sûr été réglé à grand renfort de raffinements dans la stratification des *var◊a*. Des concepts *ad hoc* ont été inventés pour justifier les écarts à la norme.

Ainsi la notion d’***æpad***, littéralement « détresse », légitime dharmiquement les infractions au ***dharma*** puisqu’elle autorise chacun à faire ce qui est nécessaire pour sauver sa vie. En somme, il s’agit de mettre le devoir entre parenthèses quand il y a nécessité ou urgence et cela semble être souvent le cas.

Cela caractérise bien la civilisation indienne que de dire très haut, très fort, très bien le devoir-être, le devoir-faire, etc. puis de trouver des accommodements qui justifient pratiquement toutes les infractions. Examinons un moment quelques-unes des méthodes qui permettent d’accommoder la vérité à la réalité. Un des moyens les plus courants est de traiter le réel comme un substitut de l’original vrai. Ainsi dans le sacrifice védique, les textes révélés célèbrent la plante sacrée, la plante-dieu, qu’est le *soma* ; on va la presser, en extraire un nectar d’immortalité dont les dieux et les hommes sont friands. Mais les mêmes textes expliquent la cascade de substituts auxquels les hommes devront recourir pour cueillir un *soma* bien réel à quelques centaines de mètres de chez eux : finalement n’importe quelle plante de couleur jaune fera parfaitement l’affaire.

De même dit-on que la Loi idéale, le Dharma, est celle du *satyayuga* « l’ère de la vérité », ce qui correspond à notre âge d’or ;

malheureusement, ce temps est maintenant passé et nous vivons dans le *kaliyuga* « l'ère noire » (depuis -3102 dit une certaine tradition), l'équivalent de notre « âge du fer », où il devient normal de ne pouvoir respecter parfaitement la loi cosmique. Les Traités décrivent donc la Loi du *satyayuga*, mais comme cet âge d'or où l'humanité vivait dharmiquement est maintenant révolu et que pourtant il faut bien vivre, ils disent aussi comment dans notre temps il faut dharmiquement enfreindre le ***dharma***. Cet idéal (toujours décrit pourtant comme un état de fait) donne une direction, mais sa perfection même interdit sa réalisation. Un autre moyen est de décrire les devoirs comme s'imposant à ceux qui appartiennent à la fraction la plus élevée d'un groupe ou encore à des êtres qui se révèlent exceptionnels. Un roi de réalité devra se conformer à ce que fit Ræma, le roi par excellence décrit dans le *Ræmæyana* ; mais, il se trouve qu'aucun roi réel n'ayant la trempe de *Ræma* (qui s'en étonnerait ?), il ne pourra jamais qu'imiter imparfaitement son modèle divin. L'érection d'un modèle justifie les écarts et leur donne sens. Car le vrai est senti comme ce qui donne du sens au réel. Dans le *Mahæbhærata*, Arjuna, modèle de *kÒatriya*, guerrier éminent, figure du roi idéal, celui à qui enseigne K®Ò◊a qui est

Dieu, ne règne jamais tandis que les mauvais rois qu'il combat et qu'il vainc sont couronnés.

Dans le domaine sociologique, celui des *jæti*en interaction avec les *var◊a*, rien n'est plus faux que d'imaginer une société figée, incapable de se réformer, manquant du sens le plus élémentaire de la justice : le maintien de l'existence des castes à travers des âges très divers, leur présence au sein même de la modernité indienne, montrent que le système s'est adapté, transformé : il ne faut pas confondre la prétention à l'éternité immobile avec la réalité. L'achronie des descriptions normatives énoncée par les brahmanes est relative et s'accompagne souvent de l'affirmation qu'il existe une transformation: cela vaut à l'intérieur du *Veda* lui-même qui, malgré l'éternité qu'on lui prête, affirme qu'autrefois on faisait ainsi et que maintenant on procède autrement. De tout temps, une réelle flexibilité a existé. En même temps, il est vrai que, comme tous les systèmes sociaux, celui-ci a connu ce que nous-mêmes ou les Indiens pensons être des excès, des rigidités, des travers, etc. jusqu'à un manque d'harmonie dégénérant en violence locale. Sans doute les traités ultérieurs au bouddhisme originel durcissent-ils les positions, surenchérissent-ils. Peut-être par réaction, le système des castes, sans se fossiliser, devient-il à ce moment plus rigide.

Ce qui est probable c'est que constamment il y a eu une oscillation entre les prétentions des traités où le système est exposé et justifié d'une part et les réalités vécues localement. Car les gens ne vivaient pas dans le monde imaginé par Manu mais dans une réalité sociale locale, plus complexe et différente selon les époques et les régions. Si la réalité n'a jamais coïncidé avec les affirmations des traités, c'est que leur fonction n'était pas de dire ou de décrire le réel mais d'énoncer sa norme idéale. Mais même les milliers de *jæti* n'étaient pas le cadre de vie réel : dans un village, c'est seulement quelques *jæti* qui avaient la possibilité de se rencontrer et de se mesurer. Les gens ne vivaient donc pas plus dans la quadripartition idéale que dans une réalité statistique. À une époque récente, il est possible de saisir comment, après la période moghole, les roitelets ont utilisé les références normatives pour justifier l'ordre nouveau qui se mettait en place et dont ils entendaient profiter. Faute de documentation, on ne connaît ce genre d'utilisation qu'à une époque tardive mais on imagine qu'il a dû en être ainsi auparavant. Il faut aussi signaler que d'autres groupes de vie (clans, sectes, communautés, etc.) structuraient la société indienne.

De toute façon, cette localisation du « système des castes » confortait sa flexibilité : les textes en parlent de manière générale, en théorie, en

termes de système, mais la réalité concrète n'était pas de nature systémique. L'interaction entre un modèle vague à souhait (rappelons qu'il consiste en deux ou trois vers du *fig-Veda*, X, 90), des commentaires nombreux (dont les fameuses *Lois de Manu* devant lesquelles s'extasia Nietzsche) et les différentes réalités locales a été constante. Et ces réalités soumises à l'évolution font que, malgré des traités nombreux et minutieux, aucun corps de doctrine respecté partout et par tous ne s'est maintenu durablement. Tous les traités sont mutuellement contradictoires : si les bouddhistes et les jaïns rangent les *kÒatriya* devant les brahmanes, il ne manque pas de textes *védiques (La Révélation* !) qui les fait être au moins des égaux. Les *upaniÒad*, parfois en le regrettant ou en disant que c'est le monde à l'envers, mettent en avant des maîtres *kÒatriya* enseignant des brahmanes. Demeure donc un cadre vague où tout le foisonnement des diverses réalités sociales a été justifié, discuté, condamné, mesuré au nom de références mal établies. Ce n'est pas différent aujourd'hui où l'abolition du « système des castes » souhaitée par beaucoup en Inde se heurte justement à cet ensemble flou, mélange de mots révélés et vénérés, d'idéologies ressassées, de solides réalités sociales et économiques contemporaines, de rancœurs ancestrales. Un coup d'œil sur des annonces matrimoniales d'un journal

indien (fût-ce un grand journal national de Delhi) montre bien la pérennité des castes dans la conscience des Indiens.

Dans la civilisation indienne classique, les quatre (ou cinq) *var◊a* constituent donc des références idéologiques constantes. Le *fig-Veda* cité *supra* les définit selon la vérité du mythe, c'est-à-dire hiérarchiquement et statutairement, en fonction de leur situation à l'intérieur du corps sacrificiel des origines. Ultérieurement, le code ***des Lois de Manu*** (I, 88 ***sqq***.), tout en respectant ce cadre hiérarchique et statutaire originel, les définit plus pratiquement comme des fonctions : « Aux brahmanes, [le Seigneur] assigna d'enseigner et d'étudier le *Veda*, de sacrifier pour soi et pour autrui, de faire des dons et d'en recevoir ; au *kÒatriya*, il ordonna de protéger le peuple, de donner, de sacrifier et d'étudier ; au *vai‡ya* d'élever du bétail, de donner, de sacrifier, d'étudier, de faire le commerce, le prêt d'argent, la culture économique ; au *‡ºdra* enfin, de servir les trois autres classes. »

Sacerdoce, protection, économie et service : s'il n'y avait que cela, on reconnaîtrait sans peine la société d'ordres ou d'états (c'est-à-dire de « condition ») qui existait sous l'Ancien Régime. Il est vrai que la société de caste est une société d'ordres durcie. On se souvient que l'ancienne noblesse française avait inventé au XVIIIe siècle cette fiction du « sang

bleu » et prétendit descendre des Francs tandis que dans les veines du peuple coulait le sang ordinaire, rouge et d’origine gauloise. C’est bien de cela dont il s’agit ici : la condition humaine n’a pas été reconnue comme telle dans l’Inde classique. Brahmanes, *kÒatriya, vai‡ya, ‡ºdra* et hors castes n’ont pas été décrits comme des catégories de l’homme mais comme des espèces différentes. D’ailleurs, les textes s’intéressent non à l’homme, mais au brahmane, etc. et, du brahmane jusqu’aux chats et aux chiens, etc., les êtres sont classés selon un degré décroissant de pureté (cf. *infra* « Le pur et l’impur ») : à cet égard, les brahmanes sont plus proches des dieux du ciel que des *‡ºdra* et ceux-ci sont plus proches du chien que du brahmane. Par contre, la spéculation la plus haute accepte les castes au niveau social et physiologique tout en affirmant souvent qu’au niveau du *brahman* ou de l’*ætman*, c’est-à-dire des valeurs suprêmes, elles n’ont plus cours. Le philosophe Ræmænuja (1017-1137) dit ainsi *(ΩrÚ-BhæÒya,* II, 3, 47) que « chaque esprit est une partie du *brahman* éternel mais qu’il est lié à un corps particulier, pur ou impur, celui d’un brahmane, d’un *kÒatriya*, d’un *vai‡ya*, d’un *‡ºdra*, etc. » L’indifférence de l’Être pur s’incarne dans les différences individuelles. L’hindouisme dévotionnel, celui de la *bhakti*, introduit donc une dose d’universalité.

Ce type de société n’accorde donc pas d’importance à l’individualité. Cela vaut pour l’individu mais aussi pour la caste elle-même ! En général, cela vaut pour tout isolat. Car ce qui compte, c’est la relation et non ce qui est relié. Une caste n’a pas plus d’existence qu’un individu. Ce qui importe, ce sont les castes en relation, les individus en relation. La caste dit donc comment l’un entre en relation avec lui-même, avec l’autre qui est semblable, avec l’autre qui est non semblable ; elle dit la finalité de cette relation ; elle dit aussi avec qui l’un n’entre pas en relation avec l’autre.

Les castes qui existaient se sont morcelées (grâce au mariage notamment). De toute façon, la lente aryanisation de l’Inde s’est accompagnée d’un accès au système des *var◊a* de franges toujours plus larges de la population. Les érudits et les guerriers dans le Sud de l’Inde ont été assimilés aux brahmanes et aux *kÒatriya*. Encore que dans le Tamil Nadu, on affirme aujourd’hui qu’il n’y a que des brahmanes et des *‡ ºdra* « serviteurs ». Des changements de caste ont bel et bien existé, ne serait-ce que pour tous ceux qui en venaient à occuper



Dessin d’Abu : Quelle constitution ? Dans ce village, on suit celle que Manu a dictée.

une fonction royale. La pratique d'un système rigide dans son expression littéraire a été généralement fluide. À l'époque contemporaine, le procédé qu'on nomme sanskritisation assure la promotion d'une caste qui s'assimile à une caste supérieure en imitant ses pratiques (végétarisme, etc.). À l'époque classique, la littérature fait apparaître sans blâme des brahmanes éleveurs, commerçants, etc. Cette situation est même évoquée dans les textes normatifs. De tout temps, on a discuté pour savoir si c'était le mérite et la conduite personnelle qui font le brahmane ou sa naissance. Les brahmanes n'étaient pas seulement les gardiens statutaires de la parole védique et les officiants des *yaj~a* « sacrifices » car, sur un plan plus social, ils s'arrogeaient le monopole de dire la hiérarchie des êtres. Aussi, plus que les autres *var◊a*, ils ont été critiqués et pas seulement par les bouddhistes; on leur reproche surtout leurs excès de libido et leur âpreté au gain. Le portail nord de Sanchi (un momument bouddhique) les représente comme un personnage (trop) prospère, au ventre rebondi, gonflé de suffisance, voire d'arrogance. Mais tous ces arguments relèvent surtout de la rhétorique : ils sont un motif littéraire que vient justement renforcer de temps un temps le cas qui prouve la règle. D'autant que cette stratification sociale s'accompagne de justifications doctrinales : la théorie du *karman* et du *saµsæra* (cf. Les

philosophies, Le *karman*, chap. VIII) assez partagée par toute l'Inde classique, fait du brahmane un « dieu sur terre » ; tous les êtres doivent renaître dans une condition conforme au devoir accompli. Bien réaliser son ***svadharma*** « devoir personnel » permet de renaître dans un statut supérieur et un jour dans le corps envié entre tous, celui d'un homme brahmane.

HIÉRARCHIE, NOMBRE et *PURU∑ÆRTHA* « FINALITÉS HUMAINES »

Le *dharma* est le plus haut des buts de l'homme. Bien qu'il ne soit pas seulement ni même principalement humain, le *dharma* est l'un des buts de l'homme sur terre et statutairement, la connaissance du *dharma* revient aux brahmanes. Au niveau mondain, ces buts de l'homme ou finalités humaines, les *puruÒærtha*, sont au nombre de trois, le *dharma*, l'*artha* et le *kæma*. Collectivement, ils forment la triade canonique, le *trivarga* « triple groupe (des buts de l'homme) ».

Dans ce *trivarga*, si le *dharma* est le premier cité des *puruÒærtha*, c'est qu'il est supérieur aux deux autres comme les brahmanes sont supérieurs aux autres *var◊a*. Les brahmanes sont en effet les spécialistes

du *dharma* et leur supériorité hiérarchique tient en partie au fait qu'ils disent leur propre *dharma*, celui des autres et celui de l'univers qui englobe toute chose. Le deuxième ***puruÒærtha*** est l'***artha*** « le bien matériel » aussi bien que la « visée » sur ces biens. La notion recouvre celles de richesse et d'intérêt, et aussi celle de pouvoir : on l'a déjà rencontrée quand il s'est agi de montrer la nature du pouvoir royal. L'aspect matériel recouvre celle d'économie si bien qu'à des titres différents, l'*artha* concerne le roi et le *vai‡ya* (le marchand, l'agriculteur, l'acteur économique en général).

Le troisième ***puruÒærtha*** est le ***kæma*** « désir » en général et le désir amoureux plus spécifiquement. Dans le monde humain, il règle les rapports entre homme et femme, mais concerne spécifiquement l'épouse et la courtisane dont c'est le *svadharma* « devoir propre » appelé *strÚdharma* « devoir des femmes ». Plus largement, comme on reconnaît au désir d'être au cœur ou à l'origine de l'activité de chacun, la valeur accordée au désir a fortement varié selon que l'action était ou non valorisée. Dans le ***Veda***, l'action est bonne et le désir est originel, positif : les dieux sont désireux de se multiplier et l'homme est l'être désirant par excellence (*kæmamaya evæyaµ puruÒaÌ* dit dans ce sens le *Ωatapatha-bræhma◊a* XIV, 7, 27) ; la recherche d'un fruit (*phala*) est

une motivation nécessaire pour réaliser les sacrifices védiques. L'Inde classique hérite de cette valorisation du désir et de l'amour : elle n'a notamment pas attendu les pratiques tantriques pour s'intéresser à l'art de l'amour (cf. L'érotique, chap. VIII) à propos du *Kæmasºtra* « (Recueil) d'aphorismes sur le désir (amoureux) » de Vætsyæyana de date incertaine, peut-être entre le Ve et le VIIe s). Les choses changent quand les valeurs du renoncement envahissent peu à peu l'idéologie sociale : on sait que ce renoncement est renoncement à l'action. Dès lors, quand l'idéologie du renoncement prend le pouvoir dans le monde des brahmanes, (lesquels ont toujours le monopole de la parole légitime), le désir est systématiquement décrié : sous le nom de *ræga*, il est dans le *Yoga-sºtra* et tout le courant qui s'en inspire, l'un des principaux facteurs d'affliction qui maintiennent l'homme dans le flux de l'existence. Le bouddhisme, dès la parole du Buddha, avait, pour des raisons similaires, stigmatisé le désir. Néanmoins le désir et l'amour ne sont pas restés à l'extérieur de la spiritualité. Dans le *Mahæbhærata* et le *Ræmæya◊a*, les deux textes fondateurs de la *bhakti* « dévotion » (textes de *kÒatriya*), le *kæma* a une grande importance et les héroïnes (DraupadÚ, SÚtæ, DæmayantÚ, SævitrÚ, etc.) sont toutes des femmes dharmiques mais amoureuses. Les textes *tæntrika*, les arts plastiques (pensés par des

brahmanes mais réalisés par des *‡ºdra*) montrent les limites de la condamnation du *kæma*. Particulièrement démonstrative est la série de légendes d'origine diverse qui attribuent à Ωaµkara, l'ascète philosophe, la composition de l'*Amaru‡ataka*. Cet ouvrage (cf. Les fables, les romans, la poésie, chap. VIII), une centaine de petits poèmes d'amour particulièrement réussis, est généralement attribué au roi Amaru du Cachemire (VIIe s.?), un expert en *kæma*. Mais selon des légendes, ces « centons d'amour » auraient été composés par Ωaµkara quand, après avoir vaincu dans un débat Ma◊∂ana Mi‡ra, il aurait été mis au défi par l'épouse de son débatteur. Que Ωaµkara, ignorant des choses de l'amour, avait-il à dire de celui-ci ? Ayant obtenu un délai, l'ascète quitta son corps grâce à ses pouvoirs yogiques, entra dans le corps du roi défunt Amaru et vécut avec les femmes de son harem! Il put alors composer ces poèmes où est exalté le *‡®©gærarasa* « le sentiment amoureux » ou « érotique ». Ces légendes importent en ce sens qu'elles montrent que l'Inde classique, si elle connaît bien la division des genres littéraires, considère aussi que les *puruÒærtha* « buts de l'homme » ne sont pas étrangers l'un à l'autre et peuvent (voire doivent) être tous vécus pleinement.

Ces dans ces cadres généraux que toutes les activités humaines sont pensées, discutées, appréciées.

La structure 3 + 1

Les trois premiers *puruÒœrtha*, toujours énumérés dans cet ordre hiérarchique décroissant sont complétés par le *mokÒa* « l'aspiration à la délivrance » qui est radicalement autre et vient coiffer cet ensemble.Il représente l'aspect extra mondain de l'existence et il en sera question par ailleurs (cf. Les philosophies, la délivrance, chap. VIII). Cette manière de considérer les choses recoupe un stéréotype du discours indien, celui du tout comprenant quatre éléments, le quatrième se situant sur un autre plan que les trois premiers. La structure en 3 + 1, avec des variantes portant sur la nature du + 1 et son rapport aux trois autres, est la manière normale dont un tout est mis en rapport avec ses parties quand il s'agit d'exprimer une hiérarchie. Cela vaut dans les textes védiques et ceux de l'hindouisme sous toutes ses formes. Le + 1 sert parfois à exprimer l'exclusion ou le rebut nécessaires : dans l'ordre de la société, les *‡ºdra* sont ce + 1 privés de *Veda* au service des trois autres *var◊a* qui ont accès au *Veda*. Plus souvent, le + 1 sert à noter un dépassement qualitatif ; en l'occurrence, les trois premiers *puruÒœrtha* relèvent du niveau mondain,

l’aspiration à délivrance est le + 1 qui dépasse qualitativement chacun des trois autres et les trois autres ensemble. De même, les trois *sthæna* « états » (veille, rêve, sommeil) s’opposent en bloc à un quatrième état, celui de la plénitude ontologique nommée simplement « quart » au sens de quatrième sans cinquième (depuis la *Mæ◊∂ukya-Up*., VII). Cette valeur d’ouverture accordée au + 1 sert numériquement à noter l’infini: c’est ainsi que les chiffres 8 ou 16, notant une totalité, le + 1 exprime l’infini en tant que dépassement de la totalité. De même le nombre (16 + 1) = 17 est le nombre de Prajæpati, le dieu suprême dans cette partie du *Veda* que sont les *Bræhma◊a*: il est le dieu que n’épuise pas la totalité finie. Ces nombres prédéterminés ont donc une signification extra-numérique. Bien souvent, le nombre ne résulte pas d’un comptage et, notamment, n’est pas fonction d’une addition car il fonctionne comme le signe numérique d’une qualité ou d’une correspondance. La *Caraka-Saµhitæ*, le plus important des traités de médecine ancienne, dit ainsi que le corps humain comprend 360 os : n’imaginons pas que les auteurs de l’œuvre ont compté les os pour finalement en trouver 360. Ce nombre est affirmé *d’abord*, avant tout comptage, parce qu’il est l’expression de la correspondance entre l’homme microcosme et l’univers ; ce dernier, sous sa forme temporelle, est assimilé au grand temps, à l’année, laquelle

comprend 360 jours. Dès lors, on compte les « os » (en comprenant les dents, les gencives, les ongles, etc.) et l'on s'arrange pour trouver le résultat convenu d'avance. De la même manière, l'humain (normal !) a 29 956 veines et extrémités de poils ! Ces nombres sont idéologiques et expriment des valeurs qualitatives plus que quantitatives.

Les trois buts de l'existence humaine devenus quatre (le ***trivarga*** est remplacé par le ***caturvarga***) organisés en 3 + 1 ont constamment été mis en correspondance, plus ou moins artificiellement, avec les autres structures de même type : les trois *gu◊a* « constituants matériels » et le *puruÒa* « monade spirituelle », les trois constituants du son mystique *om* (*a*, *u* et *m*) et sa résonance, les trois pieds de la strophe nommée *gæyatrÚ* et son pied non manifesté; principalement les *puruÒærtha* ont été rapportés à la structure des *æ‡rama*(cf. Les quatre *æ‡rama*, chap. XII). On a surtout discuté la nature de l'organisation des trois premiers, l'autonomie de l'*artha* et du *kæma* par rapport au *dharma* ; les uns insistent sur la valeur tout englobante du *dharma* et veulent plus ou moins intégrer les deux derniers dans le *dharma* ; les autres mettent l'accent sur la complémentarité des trois et considèrent que c'est l'ensemble des trois qui doit être préservé. De plus, il n'a jamais manqué de textes pour faire de chacun des trois ou du quatrième le *puruÒærtha*

ultime, les autres étant les moyens assignés à cette fin. Cela est possible parce que chacun des quatre est principal selon l'activité de l'homme : le brahmane est par statut soucieux du *dharma* tandis que le marchand a nécessairement l'*artha* comme but principal, etc. Quant au renonçant, c'est bien évidemment le *mokÒa* qui est au cœur de sa vie. Ce thème des *puruÒærtha* a été d'une extrême fécondité parce que chacun des auteurs s'est toujours donné le droit d'utiliser ces mots à sémantisme variable dans toutes leurs possibilités : le mot *kæma* note spécifiquement le désir de jouissance sexuelle aussi bien que n'importe quel désir. Cela nous vaut de lire dans les sévères *Lois de Manu* (II, 2) « Il n'est pas bon de se laisser absorber par le désir et pourtant, ici-bas, l'absence de désir n'existe pas. Car l'étude du *Veda* est production du désir, et de même tout acte prescrit par le *Veda* » où l'on entend déjà la condamnation du désir en même temps que le rappel que l'ensemble du *Veda* est fondé sur le désir.



Plus que le bien et le mal, le pur et l’impur contribuent à établir une échelle des valeurs dans la société indienne classique. En fait cette notion déborde largement le cadre social, mais c’est sans doute là qu’elle s’exprime avec un effet maximum. C’est aussi là qu’elle peut heurter le plus notre sensibilité mal préparée. De plus, l’histoire récente de l’Europe a associé la « pureté » à des pratiques qui l’ont rendue suspecte. Nous sommes certes prêts à considérer que telle chose est impure (mais on préférera dire qu’elle est « sale ») et que telle autre est pure. Mais telle eau peut être réputée « pure » (voire « sainte » : celle du Gange, de la Narmadâ, etc.), faire les délices du pèlerin et être à nos yeux sale et donc impropre à la consommation. Car ce n’est que dans une certaine mesure que le couple pureté/impureté recouvre celui de propreté/saleté. Et quand il s’agit des hommes, notre culture démocratique se révolte.

Or cette notion concerne la totalité de la vie et des choses : elle vaut pour les activités, les objets de ces activités, les hommes, les dieux, etc. Il faut comprendre que même certains dieux sont relativement impurs. Cela vaut pour le *Veda* lui-même : si globalement, il est pur, il l’est plus ou moins car dans le pur, on trouve toujours de l’impur. Ainsi Manu (IV, 123-124) explique-t-il que « On ne devra pas réciter le *fig-Veda* ou le *Yajur-Veda* quand on entend le *Sæma-Veda*. (…) Le *fig-Veda* a les dieux

comme déité, le *Yajur-Veda* est pour les humains, le *Sæma-Veda* est traditionnellement pour les ancêtres et par conséquent le son [de ce *Sæma-Veda*] est impur (*a‡uci*). » On voit comment cette affirmation est structurée : comme nous l'avons vu précédemment, une liste est nécessairement hiérarchique et cette hiérarchie suit un ordre de pureté décroissante. Ce n'est évidemment pas un hasard si le cadet des dieux, Indra, est en même temps celui qui par excellence favorise la vie et commet des fautes diverses. Il est roi donc impur. Dans l'exemple précédent, le critère de pureté, comme souvent, est la proximité de la mort et de la vie : le *fig-Veda* est associé aux dieux, des êtres qui se proclament sans-corps (*videha*), immortels et ne se reproduisent pas sexuellement; le *Yajur-Veda* est associé aux hommes, êtres mortels qui se reproduisent sexuellement, et le *Sæma-Veda* aux *pit®*, ceux qui s'étant reproduits sont maintenant des ancêtres morts.

Dans le domaine social, les hautes castes se distinguent des plus basses par des activités et des pratiques réputées pures. Prenons l'exemple classique des rapports du brahmane et du roi, le premier étant hiérarchiquement supérieur au second. Pourquoi? certes parce que le brahmane a un accès complet au *Veda* tandis que le roi, en tant que *kÒatriya*, ne peut (et ne doit !) y accéder que partiellement. Par ailleurs,

le roi est impur vis-à-vis du brahmane car il doit manger de la viande tandis que le brahmane ne doit pas en manger. Bien sûr, cet état de choses n'est pas fonction d'impératifs de diététique. Jamais les textes ne considèrent que la nourriture végétarienne est diététiquement meilleure pour la santé : le ***Veda*** lui-même n'est pas du tout végétarien et les traités de médecine anciens valorisent la consommation de la viande, dissertent sur la qualité de la chair des différents animaux, etc. Ce souci est apparu ultérieurement, comme une justification. Simplement la viande est marquée par la *hiµsæ* « la violence » car elle n'est jamais que du cadavre (Manu affirme en XII, 59 que « les hommes violents sont carnivores »). Or le roi par sa fonction touche à cette *hiµsæ* et à tous les phénomènes de vie et de mort : il est le châtiment, le *da◊∂a* « bâton ». Il doit s'adonner à la guerre, à la chasse ; s'il doit contrôler son activité amoureuse, il se doit pourtant d'être marié et prolifique. Un roi végétarien, chaste et pacifique est un non-sens. Le brahmane au contraire, par ses fonctions et son statut, est beaucoup moins touché par le domaine de la vie. Il doit certes avoir un (ou deux par précaution) fils *dharmaja* « engendrés par devoir », les autres étant seulement *kæmaja* « engendrés par désir » ; il est marqué par l'*ahiµsæ*« la non-violence » et ce n'est qu'exceptionnellement (pendant les *yaj~a* « sacrifice ») qu'il pourra et

devra manger de la viande. Le brahmane pur et le roi impur ont donc une nourriture qui exprime et confirme leur statut.

De nombreux récits, postérieurs au *Veda*, font état de cette situation. Peut-être le plus éclairant est-il celui de la chasse du roi Da‡aratha, dans le *Ræmæya◊a* (II, 63-64). Entendant le glou-lou de l'eau, le roi pense qu'il s'agit d'un éléphant en train de s'abreuver et il tire parce qu'il a appris à tirer sans même voir sa cible ; ce faisant, il enfreint une des règles du chasseur qui veut que l'on ne tire pas sur une bête qui boit. Et il atteint bien sa cible, mais elle se révèle être un jeune brahmane ascète, le fils attentionné de ses parents aveugles venu remplir sa jarre à la source. Avant de mourir, le jeune homme a juste le temps d'adresser le roi à ses parents, eux-mêmes condamnés à mourir par « l'erreur » du roi ; utilisant leurs armes brahmaniques, les parents infortunés maudissent le roi et le condamnent à mourir à son tour du chagrin causé par son fils (lequel est Ræma). D'un côté, la violence des rois mangeurs de viande et buveurs d'alcool errant dans la forêt à la recherche du gibier ; de l'autre la non-violence des brahmanes, qui errent dans la forêt en tant que renonçants (ils se rendent en pèlerinage sur le Gange), buveurs d'eau et de lait, végétariens. Dans l'Inde du Nord, aujourd'hui, la fête de *‡rava◊Ú* (qui se tient à la pleine lune du mois de *‡rava◊a*, en juillet-aôut) est la fête

des brahmanes et on y célèbre Sarva©kumæra, assimilé à ce jeune brahmane ascète, paradigme de la condition brahmanique. Dans cette histoire, il n’y a nulle part l’idée que les rois (et les brahmanes) pourraient ou devraient être autres que ce qu’ils sont : tout cela est considéré comme un état de fait que le récit enregistre sans le remettre en question. Par ailleurs, on y entend aussi la volonté des brahmanes de s’approprier et de monopoliser le renoncement

La sanction de cette précellence du brahmane est que le roi doit suivre ses avis. Mais le brahmane est dépendant du roi, notamment sur un plan économique, car il ne peut vivre que des largesses du monarque. Comme toujours dans l’Inde classique, la hiérarchie des devoirs n’est pas la même que la hiérarchie des pouvoirs : le brahmane est plus haut, plus pur en devoir mais manifestement plus bas en pouvoir. Le *purohita*, le brahmane attaché au service du roi, exerce la suprématie brahmanique qu’il doit ajuster à une situation de salarié dépendant. Et les deux ont mutuellement besoin l’un de l’autre : en l’occurrence, l’impureté du roi est nécessaire au brahmane pour maintenir sa pureté (qui lui coûte cher !) tandis que le roi tire sa légitimité du respect qu’il doit témoigner aux avis brahmaniques. Il est roi par les brahmanes qui l’ont rendu roi alors que ces brahmanes ne sont même pas ses sujets et échappent à toute

juridiction royale. C’est ainsi que « le pouvoir souverain ne triomphe pas de celui qui cherche refuge dans le pouvoir sacré » (*Aitareya-Bræhma◊a*, VII, 22,4).

Cette observation concernant les rapports entre brahmanes et roi peut être généralisée à l’ensemble de la société : c’est en passant par la médiation du tout que chacun tire son rang ; chaque fonction, chaque activité est nécessaire pour que l’ensemble du corps social fonctionne, et comme dans tout organisme vivant, certaines fonctions sont plus ou moins pures.

Les *Lois de Manu* éclairent un autre aspect de ces rapports entre pur et impur. En V, 135, Manu énumère les douze substances corporelles impures ; ce sont « les exsudations grasses, le sperme, la semence féminine, la crasse de la tête, l’urine, les excréments, le mucus du nez, l’ordure des oreilles, l’humeur flegmatique, les larmes, les concrétions des yeux et la sueur ». Dix de ces substances sont des sous-produits de l’existence et deux sont celles qui sont censées donner la vie. On voit ici qu’un corps, même purifié, produit de l’impur car il n’y a pas des choses ou des êtres qui soient purs ou impurs en eux-mêmes : l’impur est conçu comme le sous-produit inévitable de l’existence d’un corps (quel qu’il soit) et aussi de sa création. On peut donc se purifier, mais on ne devient

pas pur pour autant, car il n’y a pas de pur en soi. On rejoint là les spéculations philosophiques : tout ce qui s’inscrit en termes de dualité, donc toute la vie, est senti comme impur vis-à-vis de l’être-conscience (*ætman*, *jÚva*, *puruÒa*, etc.), lequel seul est pur mais n’a pas à proprement parler d’existence. La délivrance est donc le fait d’être sans corps ; c’est la raison pour laquelle les dieux appelés aussi *videha* « sans corps » sont réputés être plus purs que les hommes. Il en va de même du corps social : son existence produit et suppose des fonctions, toutes nécessaires, et toutes plus ou moins impures. Les hommes les plus incorporés sont en même temps les plus impurs et ceux qui doivent et peuvent à la fois plus et mieux satisfaire les impératifs de la vie. Au contraire, les êtres purs que sont les brahmanes sont moins bien armés pour la vie. C’est de la même manière qu’est apprécié le couple homme-femme : à l’intérieur d’un couple, l’épouse est plus impure que son époux, car elle est plus proche de la vie. Être délivré, c’est ne plus revenir dans une matrice. Cette pureté concerne, à côté des êtres mondains ou célestes, les choses aussi : si l’huile est impure par nature, c’est qu’elle résulte du broyage des graines, qu’elle est le produit d’une violence laquelle est source de souillure. Dès lors, l’huile est comme le roi :

impure et cela vaut même si l'huile est un produit de la violence alors que le roi produit de la violence.

Cette question de pureté et d'impureté, présente dans le ***Veda*** tardif, prend surtout de l'importance ultérieurement. Elle devient même obsessionnelle dans la civilisation indienne classique où elle joue le rôle du bien et du mal en Occident. Il faut aussi rappeler que dans la pratique, et sans doute de tout temps, l'opposition pur/impur a dû recouvrir voire justifier d'autres critères de distinction sociale tels que les rapports de domination et de subordination : l'être pur, parce que pur, a pu être tenté de dominer les impurs ; on a sans doute aussi inversé les termes : l'être subordonné est subordonné parce qu'impur et sa subordination est la preuve en même temps que l'expression de son impureté.

On ne saurait trop attirer l'attention sur le fait que toutes ces conceptions sont d'abord des représentations. Par exemple, la conception « holiste » de la société où la partie n'existe qu'à travers une totalité, où l'individu (sauf le renonçant) n'a pas d'existence, où l'égalité est proscrite, où la hiérarchie est le maître-mot, etc. est présentée***dans les textes***comme une norme idéale qui oriente les comportements plus qu'elle ne les décrit. La réalité s'est toujours tenue à distance de cet idéal et cette distance a varié selon les moments. Il en va de même de notre

idéal démocratique exprimé par la devise « Liberté – Égalité – Fraternité ». Il serait évidemment inexact de dire que la société réelle respecte cet idéal mais il serait aussi inexact de dire qu'elle ne s'en inspire pas !

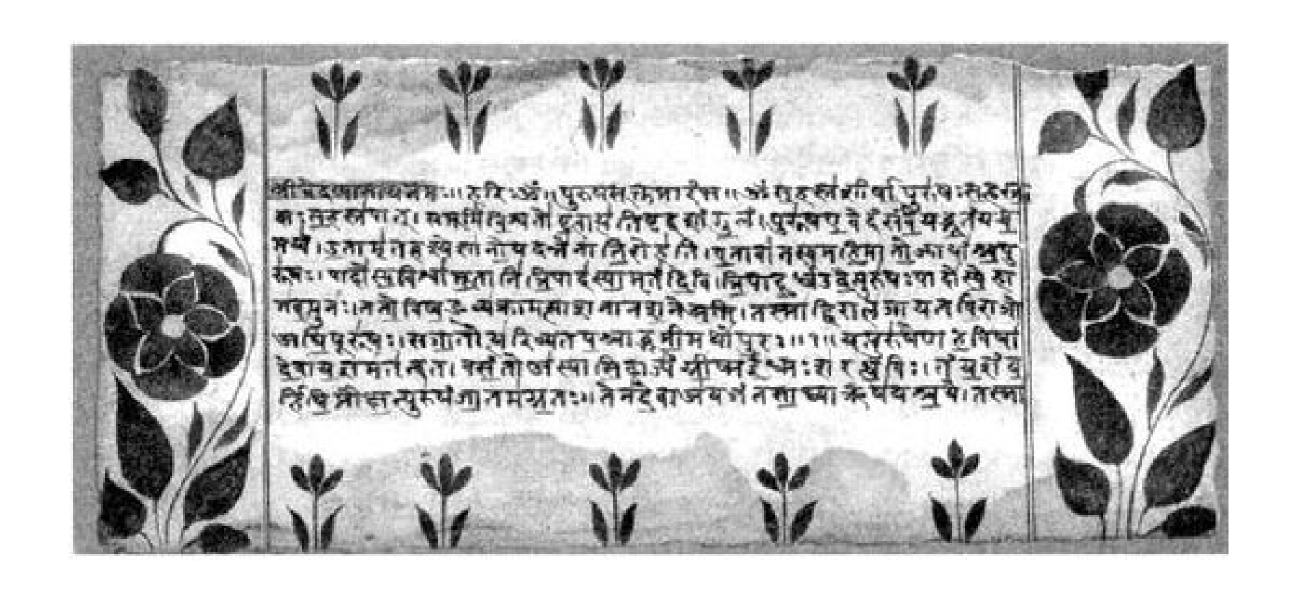
UNE SOCIÉTÉ DE MÉMOIRE

Aujourd'hui où l'Inde traditionnelle survit de manière archéologique, les savoirs traditionnels transmis anciennement par les brahmanes sont conservés dans les livres, mais on peut pourtant encore rencontrer quelques érudits, les héritiers de la longue tradition intellectuelle classique. Ces intellectuels nommés ***pa◊∂ita*** « lettrés » ont été les créateurs et aussi les conservateurs attitrés des différents ***‡æstra*** « traités, disciplines », bien sûr en sanskrit, mais aussi dans les autres langues de culture : pour chaque langue parlée existait le plus souvent une forme savante, soumise aux mêmes impératifs formels que le sanskrit. Mais, cette langue était limitée à une région et par ailleurs ces lettrés utilisaient tous le sanskrit qu'ils pliaient aux impératifs de la discipline enseignée.

L'éducation de ces lettrés fut toujours un art de dresser la mémoire. On n'imagine pas quelles bibliothèques ces *pa◊∂ita* conservent en eux ! Avant la mise au point de l'écriture, la transmission des textes sacrés, les

Veda, se faisait nécessairement grâce à l’apprentissage par cœur du « texte » védique et de ses variantes. Quand l’écriture, probablement d’origine moyen-orientale, fut adaptée aux langues indiennes vernaculaires, elle ne fut pas adoptée sans résistance pour les niveaux supérieurs du savoir. Car le *Veda* étant parole, le coucher par écrit, c’était changer sa nature et attenter à son statut. La valeur attribuée à la parole énoncée de mémoire (et non lue à partir d’un document écrit) réservait l’écrit aux textes de statut inférieur ou le rangeait *de facto* au rang d’accessoire de la parole. Beaucoup d’œuvres sont structurées en fonction de leur composition et de leur utilisation sous forme orale. Quand on les écrit, on doit inventer de nouvelles conventions : c’est le cas du *Sºtra* grammatical de Pæ◊ini (cf. Grammaire et linguistique, chap.IX). Dans la triade « pensée, parole et action », toujours et partout citée et qui résume toute activité humaine, c’est toujours la parole qui a eu la prépondérance : les hymnes du *Veda* sont nommés *sºkta* « bien dit » (et non « bien pensé » ou « bien écrit »). L’activité propre du lettré est la récitation, non la lecture : il est un *pæ†haka* « récitant » et c’est un autre métier que d’être scribe. Jusqu’à ce siècle, des lettrés pouvaient réciter des œuvres monumentales qu’ils auraient été incapables d’écrire ou de lire. Néanmoins l’écriture s’est imposée petit à petit pour soutenir

la mémoire. Mais durant la période de l'Inde classique, le brahmane est celui qui a le monopole de la parole légitime, qui la reçoit et la transmet dans ce réceptacle qu'est la mémoire. Quand il s'est agi de faire savoir, les supports de cette écriture (édits, annonces, etc.) ont d'abord été la pierre : on gravait les signes sur des piliers, sur des roches. Il n'y a pas de verbe sanskrit qui, dans son sens premier, signifie « écrire » ; on a recouru à celui qui signifie « graver ». Pour ce qui était de la transmission du savoir, on avait recours à des supports végétaux, spécialement des variétés de palmier sur lesquels le scribe gravait les signes ; le support (4-8 cm * 25-35 cm) est ensuite enduit d'un liquide contenant du noir de fumée ; une fois l'excès essuyé, le texte se détache en noir sur fond crème. On perce deux trous aux extrémités, par lequels on passe des ficelles qui retiennent les feuillets empilés. En Inde, à cause du climat, de tels manuscrits ne se conservent pas au-delà de deux ou trois siècles. Dans le nord, au Ka‡mir notamment, on trouve aussi des manuscrits peints (parfois avec des illustrations) sur des écorces de bouleau. Aucun manuscrit du Veda datant de l'Antiquité ne nous est parvenu par ce biais ; les plus anciens sont ceux conservés en dehors de l'Inde dans les déserts arides de l'Asie centrale.



Manuscrit sur écorce de bouleau.

Ce manuscrit, décoré de motifs végétaux, est écrit en nâgarî, la forme d’écriture qui prévaut dans une grande partie de l’Inde du Nord pour plusieurs langues. Les ancêtres de cette écriture avaient été adaptés au sanskrit pendant la période classique. En l’occurrence, il s’agit des sept premières strophes de l’hymne fig-Veda X, 90, un des plus célèbres du recueil. Le texte est disposé en groupes de seize syllabes séparés par une barre verticale correspondant au moment de la respiration du récitant. Les mots ne sont pas séparés par un espace. Les tons musicaux (svara) sont marqués en rouge. La formule initiale (ΩrÚvedavyæsæyanamaÌ) varie selon la secte du récitant. En revanche, la récitation commence toujours par Hari om.

L’importance donnée à la mémoire dans l’éducation tient aussi à la valeur attribuée au souvenir, notamment à ceux des expériences passées : la naissance ordinaire est présentée comme le surgissement de la monade

spirituelle qui perd la mémoire quand elle s'entoure d'un corps. Des textes importants (*Garbha-UpaniÒad*) racontent les angoisses de l'âme qui, avant de naître dans un corps, se souvient encore de ses naissances passées et sait donc qu'elle va perdre la mémoire. Par contre, la « libération » est largement conçue comme une sortie du cycle des naissances : les connaisseurs peuvent se souvenir car ils sont déconditionnés des impératifs de la reproduction. Dans le domaine de l'amour, cette conception prend la forme du coup de foudre, ce moment du présent qui, répétant un passé où les mêmes s'aimèrent, mêle d'un seul élan souvenir, amour et méditation : c'est d'ailleurs un unique mot qui dit les trois ensemble. Cela nous vaut des poèmes où les amants se souviennent de leurs amours anciennes : la belle rougit quand le futur mari de cette vie, réveillant les impressions endormies dans sa conscience, évoque leurs anciennes passions, préludes à leurs futurs ébats :

> « Je commençais par la bouche, et de baiser en baiser, j'arrivais au nombril. J'en voulais davantage. Mais cette partie de toi où tu ne m'as pas laissé mettre les lèvres, que la mémoire la baise, plus fortunée que moi. » (HarÒa, *NaiÒadhacarita* XX, 92).

Connaître c’est donc reconnaître et donc se souvenir.

Le psychisme humain est représenté comme un lieu structuré par les expériences passées ; celles-ci y laissent des traces, les ***væsanæ*** « parfumages » : l’idée est que, comme une boîte retient les parfums qu’on y a placés, la mémoire (et la physiologie) retiennent toutes les expériences quelles qu’elles soient. Un parfumage systématique et judicieux va donc imprégner la mémoire sous forme de *saµskæra* « impressions ». Ce sont ces impressions qui forment la mémoire ainsi que la personnalité de l’individu. C’est en ce sens que l’éducation est un art qui, en exposant systématiquement le psychisme aux textes de connaissance, dresse à la fois la mémoire et la personnalité. Le savoir par cœur, en saturant la mémoire de connaissance, permet de régler la personnalité voire de la redresser. L’entraînement à la mémoire, complété par l’entraînement au raisonnement et à l’attention, était poursuivi toute la vie chez les ***pa◊∂ita*** « lettrés ».

Un traité de médecine, la *Caraka-Saµhitæ* (vers -100 ?, avec des ajouts ultérieurs) décrit la culture idéale du médecin et surtout explique comment le futur docteur est formé : l’étude personnelle, l’enseignement et la conversation avec les érudits en étaient les trois bases. Bien sûr, la formation suppose l’existence d’un maître ; écoutons un de ses conseils :

« Elle ne s’atteint pas facilement la rive de l’océan de la médecine; donc que toujours on s’y efforce sans négligence ; il faut faire cela et plus encore : tout ce qui est de qualité, on l’apprendra même des ennemis, sans jalousie ; car le monde entier est un maître pour les intelligents, il est hostile pour ceux qui ne sont pas intelligents. Par conséquent, l’intelligent devra bien examiner les choses et il devra écouter et suivre les avis même de l’ennemi qui enseigne quelque chose d’enrichissant, donne gloire, santé, prospérité et renommée. » (*Caraka-Saµhitæ*, *Vimæna*).

SOCIÉTÉ ET RELIGION

La notion de ***dharma*** relève de l’hindouisme, lequel est, entre autres, de nature religieuse. Mais notre vocabulaire est trompeur. En effet, nous connaissons la religion (autre mot qui n’a pas d’équivalent sanskrit) comme un ensemble de croyances et de pratiques léguées par nos pères et objet, à l’âge adulte d’un « libre choix ». Chrétien aujourd’hui, rien ne nous empêche d’abandonner la foi de nos pères et de nous affirmer musulman, bouddhiste, athée, agnostique ou simplement indifférent. Dans la civilisation indienne, il n’en va pas ainsi : aucune conversion n’est possible ni même pensable; on ne pouvait pas « devenir hindou »,

on l'était voilà tout, car si la dimension idéologique (les « croyances ») est bien là, il y a dans l'hindouisme une forte dimension territoriale. Être hindou ou hindouiste c'était d'abord être né et habiter un territoire, celui que nous nommions encore les Indes au XIXe s. On pouvait donc cesser d'être hindou mais non le devenir. La grande majorité des musulmans de l'Inde sont les descendants de convertis à l'Islam et non les descendants des conquérants musulmans. On pouvait aussi redevenir hindou : on sait que tel roi jaïn et la population jaïn de son royaume furent convertis à l'hindouisme vishnouite par Ræmænuja au XIIe s. (cette pratique a été réévaluée dans l'Inde contemporaine). D'ailleurs jusqu'à une époque récente, il n'y a jamais eu de prosélytisme hindou et l'hindouisme ancien n'était pas missionnaire. Cette territorialité de l'hindouisme s'exprime bien dans une définition ancienne reprise lors d'un procès en 1983. Les juges indiens avaient pour des raisons salariales, à définir le statut des enseignants de la mission Râmakrishna (celui-ci, qui vécut au XIXe s., est le créateur d'une sorte d'église hindouiste universelle). Les juges affirmèrent que « Le Râmakrishnaisme n'est pas une secte de l'hindouisme, mais une religion minoritaire distincte ». Pourquoi ? Parce que sa doctrine est universaliste et transcende les particularités de l'hindouisme, lequel consiste en le *dharma* des divisions-sociales (les

var◊a, c’est-à-dire les castes) et des stages de vies (*æ‡rama*). Voilà qui est clair : l’hindouisme se définit comme une religion non universelle et en fonction d’une idéologie sociale spécifique. Le jugement est d’autant plus significatif que cette définition de l’hindouisme est donnée récemment dans un État de droit dont la Constitution a officiellement aboli la discrimination pour raison de caste. Le Râmakrishnaisme n’est pas le seul des mouvements « neo-hindous », comme on les appelle, à s’essayer à l’universalité et à devenir missionnaire, mais il demeure que ce jugement contemporain exprime très simplement un fait constant dans l’Inde classique (c’est-à-dire post-védique et préislamique): l’hindouisme est la religion des habitants de l’Inde et si tous ne sont pas hindous, ils pourraient, voire, devraient l’être!

D’autre part, la dimension sociale de l’hindouisme, ce que, vite dit, on nomme « le système des castes » est inséparable de sa dimension proprement idéologique et religieuse comme le rappelle aussi ce jugement. Être hindouiste, c’est habiter l’Inde et avoir sa place dans un groupe hiérarchisé lui-même disposé dans la société globale. Dans le jugement mentionné ci-dessus, le juge ajoutait dans ses attendus « un hindou sans caste est une contradiction dans les termes ». Si l’on n’est pas hindouiste à la suite d’un choix personnel, on ne l’est pas non plus

seul. C'est l'appartenance au groupe qui dicte la pratique sociale et économique (travail, mariage, habitat, nourriture, etc.) en même temps que les croyances que nous qualifierions de religieuses et celles-ci vont des superstitions jusqu'au mysticisme le plus élevé. Dans les sectes religieuses dont les fondateurs ont voulu supprimer les castes (c'est le cas des vîrashaiva ou lingayat), celles-ci se sont réintroduites quelque temps plus tard.

Insistons sur la dimension alimentaire serrée dans un complexe réseau d'interdits : qui mange quoi préparé par qui ? Alors que dans l'Inde de la religion védique les officiants sacrifiaient les animaux, les offraient aux dieux et en mangeaient les restes, petit à petit, sans doute sous l'influence des valeurs liées au*saµnyæsa*« le renoncement » et au *yoga* (notamment celle de*ahiµsæ* « non-violence ») et aussi sous l'influence du bouddhisme, les brahmanes sont devenus végétariens (avec bien des nuances sur la définition de la « viande ») tandis que la consommation de la viande demeurait le devoir des *kÒatriya*« guerriers » et des autres castes. Un autre aspect de l'hindouisme lié au précédent est l'importance accordée au contact et plus généralement à l'attention donnée à la « pureté ». Le couple pur/impur est décisif dans la pratique sociale et religieuse (cf. *supra* « Le pur et l'impur »).

IV

L’ÉTAT ET L’ORGANISATION POLITIQUE

« (Sans le châtiment), la corneille viendrait becqueter l’offrande de riz, le chien lécherait le beurre clarifié ; il n’existerait plus de droit de propriété ; l’homme du rang inférieur prendrait la place de l’homme de classe supérieure »

(Manu, VII, 21)

LE ROI, LE CHÂTIMENT ET LA VIOLENCE RÉGLÉE

À côté d’une civilisation qui depuis des milliers d’années a sans cesse ruminé sur l’ineffable, spéculé sur les moyens de sortir définitivement du monde, a eu le culte de l’être, de Dieu et des dieux, il y a une Inde moins connue, mais bien incarnée et même étonnante de réalisme. C’est le cas du niveau politique et du roi qui l’incarne. Le souverain doit d’abord être soucieux d’*artha*, mot qui recouvre assez bien nos notions d’économie,

d'intérêt, de politique. L'*Artha‡æstra* « Traité sur l'*artha* » rédigé dans l'Antiquité (IVe s. av. J.-C.?) par un ministre surnommé Kau † ilya « Tortueux, Retors », ainsi que d'autres traités, des recueils de fables, etc. ont été autant de moyens sérieux ou plaisants destinés au prince, afin de lui apprendre son métier de roi. Le roi incarne le châtiment et fait de la violence réglée un devoir ; il n'a pas d'autre norme, car son *svadharma* « devoir personnel » comprend sa grandeur de roi, la puissance de son royaume, l'extension de son territoire, la destruction des royaumes voisins, le maintien du *dharma* dans l'espace qu'il régit, son intérêt donc. Il doit user de violence préventive contre ses proches, ses parents, qui pourraient devenir ses rivaux car « les fils du roi sont des crabes qui détruisent leur géniteur » dit Kau † ilya (Artha ‡ æstra, I, 17). Prise d'otages, espionnage de ses sujets, provocations, usage de taupes, etc. sont autant de moyens normaux par lesquels le roi assure la pérennité de sa personne et de son royaume. Les espions (*cæra*) pratiquent le « combat silencieux » et le « châtiment silencieux ». La guerre quand on est fort, la paix quand on est faible et l'idéal, c'est d'être fort et de le faire savoir et sentir aux États voisins qu'il s'agit d'anéantir dès qu'on le peut. Les traités enseignent la ruse et le stratagème, font devoir au roi d'être sereinement cynique: on est évidemment très loin de l'idéal

de*ahiµsæ*« non violence » exportée par l'Inde brahmanique et les idéologies religieuses du bouddhisme et du jaïnisme, idéal qui fut recueilli en premier auprès des brahmanes par les philologues des deux derniers siècles. A ‡ oka qui se présente dans ses édits comme le propagandiste de la *maitrÚ* « amitié, humanisme » avait été auparavant un grand pourfendeur de ses ennemis.

Si le roi doit user de la violence, c'est parce que le mal c'est le désordre né de la faiblesse et que le monde est toujours sous sa menace. Sans pitié et sans fin, le roi doit forcer toute faiblesse. La morale du roi ne peut donc être celle de ses sujets. Ainsi les prostituées, loin d'être mal venues, seront d'excellents indicateurs, car elles pourront circonvenir les ambassadeurs étrangers et même débarrasser le roi d'adversaires avérés ou potentiels grâce à l'usage judicieux du poison ! Sans compter que l'État, donc le roi, tire avantage de leur existence car il se doit de prélever un impôt sur leurs revenus... La religion elle-même doit être utilisée : un pèlerinage est un bon moyen pour que les espions du roi entrent en contact avec la population et ils pourront sans dommage prêter faussement serment. Même la magie noire pourra être sollicitée par le roi pour conforter ses entreprises, faire échec à celles des rois voisins ou

contrer leur magie! On voit que la Real-politik ne date pas de notre temps et que *Le Prince* de Machiavel fait figure d'écolier.

Voici un passage de l'*Artha ‡ æstra* où l'auteur énumère quelques stratagèmes pour remplir le trésor royal : on y reconnaît quelques procédés de toujours !

« Si cela paraît préférable, le contrôleur général demandera des contributions aux habitants des villes et des campagnes sous le prétexte de mener à bien certains travaux. Des agents secrets verseront une forte somme, publiquement, pour servir d'exemple et permettre au roi d'en exiger autant des autres sujets ; et de pseudo-étudiants feront des reproches à ceux qui donneraient peu. On demandera aux gens riches de verser autant d'or qu'ils le peuvent. Ceux qui, de bon gré et généreusement, feront don de leur fortune au roi seront honorés, reçus à la cour et décorés : parasols, turbans, etc. leur seront offerts. Des agents secrets déguisés en magiciens emporteront, soi-disant pour le mettre à l'abri, l'argent des communautés hérétiques, ou bien celui d'un homme qui vient de mourir ou dont la maison vient de brûler – à moins qu'elle n'appartienne à un brahmane. (...) Ou l'on causera une panique en annonçant l'arrivée d'un démon sur un arbre de la ville dans lequel un

homme sera caché et poussera toutes sortes de clameurs diaboliques ; après quoi, un agent du roi déguisé en ascète quêtera de quoi éloigner le démon. » Rien ne vaut en effet l'annonce d'un bon cataclysme ou d'un malheur prochain pour tirer de l'argent aux crédules ; on pourra toujours expliquer ensuite pourquoi le cataclysme ne s'est pas produit ! Le chapitre se termine par un appel à la raison fiscale : « De même qu'on cueille les fruits d'un jardin à mesure seulement de leur maturité, de même le revenu sera collecté chaque fois qu'il aura mûri. Il faut toujours éviter de cueillir des fruits ou du revenu avant maturité : ce serait tarir leur source et causer de grandes difficultés ». (*Artha‡æstra*, V, chap. 2 « Remplir le trésor » ; trad. M. Dombuyant). C'est notre « trop d'impôt tue l'impôt ».

Cela serait à mettre au compte d'une apologie de la raison d'État si les ouvrages en question n'étaient des traités sur l'idéal. C'est même cela qui est tout à fait étonnant. Le statut de l'ouvrage de Machiavel est en fait particulier et même marginal. Il ne respire évidemment pas les valeurs du christianisme. L'*Artha‡æstra*au contraire enseigne décidément les valeurs de l'hindouisme dont il représente bien une dimension. Si le mot n'était pas déjà bien chargé, nous dirions qu'il est parfaitement moral. En fait ce

traité et les autres représentent dans une certaine mesure un idéal de réalité politique, voire une utopie ; d'ailleurs la description est entièrement dégagée des contingences de l'époque et il ne faudrait pas y voir la description de l'empire Maurya. Le suave *Ræmæya◊a*, une œuvre littéraire épique mais aussi source principale de la *bhakti*, qui met en scène le roi idéal et décrit le royaume idéal, présente des concordances avec l'*Artha‡æstra* qui ne résultent pas du hasard (par exemple sur le rôle des espions). Il n'est aussi qu'à lire le chapitre VII des *Lois de Manu*, un vertueux traité de *dharma*, pour voir que l'ouvrage de Kau†ilya est en continuité avec les formes normales de l'hindouisme. Si l'*Artha‡æstra* n'a guère eu de descendance littéraire, c'est pourtant lui qui a été mis en pratique et non la propagande vertueuse d'A‡oka. Comme le notait L. Renou, l '*Artha‡æstra*donne « l'impression de réagir contre une partie massive des valeurs indiennes, formant une sorte d'antidote au fatalisme, à la renonciation ». Les conceptions de l'ouvrage, sinon l'ouvrage lui-même, sont certainement à l'origine de la dynamique de la civilisation indienne classique.

Sans doute, les traités font-ils l'apologie de la toute-puissance du roi en même temps que de son paternalisme. En réalité, cette toute-puissance est atténuée par la présence des brahmanes que le roi doit protéger et

desquels il tient son pouvoir. Les *mantrin* « ministres » sont des donneurs de conseils (*mantra*), des « mentors », et ceux-ci sont évidemment des conseils de brahmanes (le terme *mantrin* exporté en Chine est devenu mandarin et nous est aussi revenu sous forme de mandarine !). Le *purohita*, littéralement « placé en avant », est le titre le plus haut que puisse obtenir un brahmane à la cour du roi : il est son officiant dans les sacrifices, spécialiste de mantique, conseiller, etc. et aussi son salarié ! Son manuel est l'*Atharvaveda*, le *Veda* magique fait pour pourvoir à toutes les situations. Entre le pouvoir spirituel des uns, le pouvoir temporel des autres, le combat pour la primauté a été constant. Qui l'a emporté ? La titulature, les panégyriques royaux, certaines œuvres littéraires laissent supposer que le roi, dont le poste est généralement héréditaire en droit comme en fait (mais il existait aussi des formes de monarchie élective et même des républiques), s'est imposé aux brahmanes. Le pouvoir du roi s'exerçant de manière plus extérieure a évidemment laissé plus de traces. Mais les nombreux renversements de monarques, l'absence de dynastie, l'existence même des brahmanes spécialistes du *dharma* montrent que la réalité était sans doute en deçà des prétentions royales. Le *Mahæbhærata*(XIII, 61, 17) justifie le renversement voire le meurtre du mauvais roi, celui qui ne respecte pas le

dharma. Dans la littérature, c'est d'ailleurs moins le despote qui est mis en avant que le roi excessivement luxurieux ou, moins souvent, trop adonné aux plaisirs artistiques et par là incapable d'exercer son métier de roi guerrier. Le roi doit plaire et l'étymologie de *ræjan* « roi » (en fait un des nombreux noms du roi) est rapportée à *RAÑJ-* « plaire »; même si cette étymologie est fausse du point de vue linguistique, elle exprime bien le sentiment général : un roi ne saurait être un despote. Cela vaut alors même que le roi incarne le châtiment : un des huit pouvoirs souverains est l'*abhaya* « la non-peur » ; l'action du roi doit permettre à ses sujets d'échapper à la peur mais il le fait en inspirant suffisamment de peur pour que, tentés de commettre quelque délit, les sujets du roi se retiennent ! Au total, il semble que dans les faits, les prétentions des brahmanes et les pouvoirs du roi se soient plutôt rencontrés que combattus. De toute façon, dans cette société de statuts, un des aspects les plus importants de la civilisation indienne classique est que justement statuts et pouvoirs sont essentiellement disjoints et complémentaires dans leur réalisation. Le roi, contrairement à beaucoup de royautés non indiennes antiques et modernes, n'a aucun pouvoir religieux, lequel est monopolisé par le *purohita*, un brahmane. Certes le *purohita* est un

salarié mais, en même temps, son existence a empêché la fonction royale de cumuler tous les pouvoirs.

Les organes de l'État et l'exercice du pouvoir royal nous sont connus à la fois par les traités techniques et la littérature. Traditionnellement (depuis le*Mahæbhærata*) on énumère sept organes nommés*prak®ti*« bases » énumérés par ordre hiérarchique décroissant: le roi, les ministres, le territoire, la forteresse, le trésor, l'armée et les alliés. Il faut sans doute ajouter l'assemblée (*sabhæ*), la structure où le roi est en contact direct avec le peuple, ordonne, reçoit, etc. Ces assemblées semblent avoir eu un rôle important notamment lors des événements spécifiques (ratification d'un traité, proclamation d'un successeur) ; ce sont elles qui en cas de besoin déposaient et jugeaient un roi indigne. Quant aux pouvoirs souverains, ils sont au nombre de huit : la souveraineté, la prospérité, la fermeté, la victoire, la non-peur, la longévité, la santé, le bonheur.

L'ARMÉE ET LA GUERRE

Le rêve de monarchie universelle, le désir de devenir un *saµræj* ou *cakravartin* (le second terme est plutôt bouddhique) comme on nomme celui qui « fait tourner la roue du *dharma* », sont inscrits dans le sacrifice

royal védique qu’est l’*a‡vamedha* « sacrifice du cheval ». Le cheval est, comme à Rome, l’animal de la noblesse, de la classe militaire. Cette cérémonie grandiose comprend un « lâcher de cheval » c’est-à-dire la libre circulation d’un étalon suivi d’une armée chargée de faire sentir à tous les rois voisins la puissance du monarque universel. Car le roi est un *digvijigÚÒu* un « conquérant des [quatre] directions [de l’espace] » et tel est son devoir : il doit conquérir. « Et il conquerra la terre entière s’il connaît bien la politique » dit l’*Artha‡æstra* (VI, 1, fin). Nous avons vu que le roi n’est pas lié à une région particulière : tout roi est empereur potentiel. Sans doute, ce devoir de guerre inscrit dans le devoir des rois est-il en partie à l’origine des combats permanents que se sont livrés les rois et les roitelets. C’est sans répit qu’ils se sont affrontés et l’Inde n’a jamais, que l’on sache, connu de période de paix prolongée. Cela n’empêche pas la description littéraire d’un royaume idéal, le *ræmaræjya* « la royauté de Ræma » dans le *Ræmæya◊a* (VI, 116, 83-90) où Ræma, le roi idéal, règne sur la terre entière pendant dix mille ans. Mais ce royaume idéal est acquis au prix d’une guerre universelle et prendra fin quelque jour. Par contre, dans le monde réel, les empires se sont effondrés ou ont rétréci après la disparition du monarque (comme HarÒa, le roi-poète) ou après quelques générations (les Maurya ou les Gupta) :

c’est en vain qu’on chercherait un équivalent des Capétiens ou des Habsbourg qui ont régné sur les mêmes espaces pendant quelque mille ans ! Il semble d’ailleurs que l’essentiel de la conquête visait moins à absorber le royaume ou la province voisine, ou à supprimer un roi rival qu’à lui faire courber le front, à établir des liens de vassalité en quelque sorte. Le paiement régulier d’un tribut, la fourniture de contingents militaires, une politique de mariages et d’otages semblent avoir été les pratiques les plus courantes. L’*Artha‡æstra* (XII, 1, 10-16) cite le roi *dharmavijayin* « vainqueur dharmiquement » qui soumet politiquement son adversaire vaincu. Mais même à l’époque classique, des conquêtes accompagnées de massacres ont existé ce dont témoigne l’exemple d’A‡oka l’empereur favorable aux vertus bouddhiques (mort en -226) : ses regrets publics et l’instauration ultérieure d’un gouvernement de justice et de mansuétude n’effacent pas les massacres de son armée au Kali©ga (actuels Orissa et Andra-Pradesh). Le même *Artha‡æstra*, à côté du *dharmavijayin*, cite aussi le roi *lobhavijayin*, le conquérant avide qui s’empare des richesses du vaincu et même (la tripartition *dharma*/*artha*/*kæma* oblige !) l’*asuravijayin* qui, de plus, s’empare des épouses, des fils du roi et de la vie de son adversaire.

Au total, le monarque se doit à la guerre (pour conquérir la terre entière) et à l’amour de ses épouses.

L’armée et la guerre sont mieux connues en théorie qu’en pratique. La théorie de la guerre et la stratégie ont de tout temps intéressé des penseurs comme **Kau†ilya**, l’auteur de l’*Artha‡æstra* et Manu (VII, 159-176). À côté de ces traités d’*artha* et de *dharma*, la polémologie appelée Dhanurveda, litt. « Sience de l’arc », une discipline ancienne, est aussi exposée dans des traités spécifiques (par exemple la *Dhanurvedasaµhitæ* attribuée à VasiÒ†ha) et dans les épopées. Parmi les conceptions intéressantes, la « théorie des cercles » qui ordonne les États selon leur proximité : à côté de soi, l’ennemi ; à côté de l’ennemi, son ennemi qui se trouve être notre allié ; à côté de cet allié, ennemi de notre ennemi, il y a évidemment son voisin qui se trouve être son ennemi et le nôtre, etc. Tout un vocabulaire imagé (« l’ennemi qui saisit aux talons ») vient renforcer cette théorie de l’encerclement. Elle est complétée par le *Òa∂gu◊ya*, la théorie des six qualités qui dicte la conduite du roi selon le rapport des forces avec le roi voisin, c’est-à-dire l’ennemi :

– La paix : le roi la pratique quand il est faible et que le voisin est fort.

– La guerre : il la choisit quand il est fort et que le voisin est faible ou affaibli.

– L’expectative : si la balance est égale ou que le rapport des forces n’est pas clair.

– L’offensive surprise : si l’attente renforce le voisin.

– Le recours à autrui : c’est la recherche des alliances.

– La « conduite double », en fait le double jeu.

Dans les épopées, on voit que YudhiÒ†hira, le roi dharmique et surtout le dieu K®Ò◊a usent de procédés tout à fait déloyaux et qu’ils font précisément ce qu’ils reprochent aux autres de faire. Le tout est enveloppé de longues arguties qui visent à justifier ce qui aux yeux de tous n’est rien d’autre que traîtrise et félonie. Celles-ci ne sont pas de simples lieux communs littéraires : un héros du *HarÒacarita*, l’*Histoire de HarÒa*, de Bæ◊a (début VIIe s.) raconte au souverain, à des fins édifiantes, la (longue !) liste des rois tombés victimes de traîtrise ! Finalement, la stratégie, même exposée par les traités de *dharma*, a un seul objectif : détruire impitoyablement l’ennemi réel ou l’ennemi potentiel par tous les moyens. Ainsi, tandis que les renonçants et les philosophes parlaient de ***ahiµsæ*** « non-violence », l’Inde des rois a

systématiquement valorisé, dans le domaine mondain, l'usage de la violence réglée.

La bataille est d'abord un rite pour les guerriers comme pour le roi. Pour le guerrier (***kÒatriya, ræjanya***) la mort au combat est assimilée à un sacrifice, elle est « une porte sur le ciel » (*GÚtæ*, II, 32). Dans la mesure du possible, la bataille est précédée de rites de purification tandis que le lieu et le moment sont soigneusement choisis par les astrologues. Le combat singulier entre des chefs, voire entre les rois, semble avoir été pratiqué et même recherché car la mort d'un roi signifiant la perte de la bataille et celle de son royaume étaient précisément le but du combat. Kau†ilya rapporte que, avant le combat, on avait essayé de faire tuer le roi ennemi (par le poison, etc.). Il semble bien que le roi participe lui-même à la bataille, s'expose pour le moins et la mort au combat des souverains est bien attestée. L'ordre de bataille (*vyºha*) a beaucoup intéressé les théoriciens. Différentes figures sont connues, fonction de la disposition de l'ennemi, du rapport de force et de la future tactique; ce sont le « bâton », le « repli du serpent », le « cercle » et le « non-fermé » où les troupes ne sont pas regroupées. Chaque figure a des variantes, souvent aux noms évocateurs. On peut évidemment craindre que toutes ces descriptions soient principalement théoriques.

L’armée comprend des troupes d’origine et de valeur diverse : la garde personnelle du roi, bien armée, bien rétribuée et bien entraînée, n’est engagée qu’en cas d’urgence. La majorité de la troupe comprend des mercenaires et des irréguliers dont la fidélité n’est pas acquise : d’ailleurs, lors de la bataille de Talikota en 1565, certaines des troupes du roi hindou firent défection et passèrent à l’ennemi. Quand le gros de l’armée se déplace, c’est toute la capitale du royaume qui est présente dans le camp car les épouses du roi, celles des officiers et de soldats, les courtisanes et prostituées, accompagnent leurs maris statutaires ou d’occasion. Il faut ajouter les nombreux artisans et techniciens de toutes sortes, les palefreniers des chevaux et des éléphants, l’intendance et les nombreux serviteurs. C’est ainsi que le *HarÒacarita* raconte le joyeux réveil de l’armée un matin vers 620. L’armement est mal connu : certes la littérature, spécialement les épopées et les *puræ◊a*, sont pleins de combats mais l’hyperbole est de rigueur et la bataille se limite à une mêlée confuse entrecoupée du duel des héros et des « pluies de flèches qui obscurcissent le ciel ». On pourrait penser que la sculpture est plus fidèle, mais il n’en est rien : entre les combats du 1er siècle (sculptés à Sæ~chÚ) et ceux du XVIe s. (sculptés à Vijayanagar), il y a des

différences de style mais pas de fait bien que les événements soient séparés de quelque quinze cents ans, qu'au XVIe s. existent des armes à feu et des canons et que SænchÚ est au nord et Vijayanagar au sud. Cela montre que c'est la convention artistique qui est sculptée.

On sait néanmoins que l'armement était très diversifié ; les combats à char tels qu'évoqués dans le *Veda* ou décrits dans le *Mahæbhærata* semblent avoir disparu avant le Ve siècle. L'arc est demeuré l'arme par excellence comme en témoigne le nom *dhanurveda* « science de l'arc » donné génériquement aux traités de polémologie; Arjuna, le guerrier parfait du *Mahæbhærata*, est d'abord un archer. L'usage des flèches empoisonnées est avéré. À côté de toutes les variétés de lances, massues, épées, on utilisait des *ægneyæstra* « armes à feu », sortes de grenades lancées à la main ou projetées avec des machines ; l'*Artha‡æstra* (XIII, 4) donne la composition de la matière inflammable (cire, suie, etc.) qui n'a rien à voir avec la poudre à canon ni avec le feu grégeois. L'usage de l'éléphant est général jusqu'au XVIe s. et les armées devaient en compter plusieurs milliers voire dizaines de milliers si l'on se fonde sur les historiens grecs. Ils ont toujours fait l'objet de soins particuliers dont témoigne l'existence d'un *gaja‡æstra* « éléphantologie ». La cavalerie (les chevaux avec mors étaient montés avec des étriers mais sans selle)

s’est avérée inférieure à celle des armées turco-afghanes qui envahissent l’Inde du Nord à partir du xe siècle. La littérature et l’iconographie mentionnent l’existence de forts et de villes fortifiées et l’on a retrouvé les ruines de certaines fortifications anciennes.

LE DROIT

Ni le roi ni les organes de l’État n’ont d’activité proprement législative. On chercherait en vain l’équivalent d’un code justinien et il suffit de lire un peu du *Mænavadharma‡æstra*, littéralement *« Traité de dharma [de l’école] Mænava »* pour constater que l’ouvrage connu sous le nom de *Lois de Manu* n’est en rien un recueil de lois. L’œuvre n’est de toute façon pas d’origine royale mais brahmanique. En fait on reconnaît trois sources de droit : les textes de ***dharma***, la coutume et les édits royaux. Les textes de *dharma* sont rédigés dans des codes très nombreux (environ une centaine) dont la rédaction est continue depuis l’Antiquité jusqu’à la période contemporaine ! On les attribue toujours à des sages mythiques qui auraient recueilli et transmis les paroles de Brahmâ ou de l’Être suprême. En réalité, leurs auteurs humains anonymes rédigeaient probablement des règles en accord avec les pratiques des « gens de bien » d’une certaine région. On a un exemple très clair de cette manière de

procéder dans le domaine linguistique : Patañjali (*MahæbhæÒya* VI, 3, 109) explique que, pour le bon usage linguistique, « on prend comme base l'habitat et la manière de vivre ; or la manière de vivre qui fait loi, c'est celle de l'âryâvarta ; les brahmanes qui ont leur habitat dans l'âryavarta, qui n'ont qu'un boisseau de riz, sont sans avidité, désintéressés, familiers avec telle ou telle science même sans l'avoir apprise : voilà les gens du bon usage ». C'est là une des pratiques constantes des textes (de loi, de grammaire etc.) que de présenter comme relevant de l'universel les usages d'un groupe particulier au prétexte du mérite et du prestige qui s'attache à ce groupe. La coutume régionale constituait la seconde source du droit : Manu (IV, 178) note même que la coutume des ancêtres prévaut sur la règle de *dharma*, entendons de *dharma* écrit. Quant au roi, il procède par *‡ æsana* « décret, ordonnance » ; c'est ainsi qu'on parle des « impérieux édits » des rois Gupta. Ces *‡æsana* valent normalement pour la durée du règne et ont une force déclarative. En fait, la loi se confondant avec le ***dharma*** général n'a pas à être proclamée. L'intervention du roi vise donc à faire connaître de manière impérative une solution positive à un problème dû à différentes interprétations des traités, à une lacune dans les traités ou la coutume, à un conflit entre les celui-ci et celle-là, etc. En général, l'édit

royal permet de mettre fin à un différend ou à un litige entre particuliers sans que cela constitue un précédent en matière de jurisprudence voire une loi générale. *Dharma* écrit valable universellement, « impérieux édits » des rois valables pour une situation particulière dans un certain temps et un certain espace et coutume régionale (ou familiale, corporative etc.) étaient donc les trois sources du droit, plus ou moins contraignantes selon les occurrences et aussi plus ou moins prestigieuses. Or les différents codes de lois, les *dharma‡æstra*, rédigés sur une longue période de temps, diffèrent voire se contredisent; comme tous sont fondés sur la Révélation, il n'est pas question d'accorder la primauté à l'un plus qu'à un autre ; dès lors, la masse considérable des traités et des commentaires a été soumise à l'interprétation des exégètes. Ceux-ci, utilisant souvent les règles d'herméneutique mises au point pour le *Veda*, ont recherché l'*ekavækyatæ*, « l'unicité de voix ou l'univocité », c'est-à-dire le consensus. En soumettant les différents textes généraux à une exégèse subtile, ils ont changé l'orientation des textes. En fait, ils y ont introduit la coutume, ont légitimé les solutions qui semblaient les plus adéquates aux situations, ont adapté les règles générales à des cas particuliers (pour lesquelles elles n'avaient pas été pensées !). En somme,

avec le temps, la coutume a refaçonné le droit écrit tout en conservant à celui-ci son statut prestigieux.

Par contre le droit pénal d'origine royale est bien développé. Le roi, nous l'avons vu, incarne le *da◊∂a* « châtiment » et passe beaucoup de temps à rendre la justice, c'est-à-dire à punir car « si le roi n'infligeait pas, sans se lasser, le châtiment sur ceux qui le méritent, les plus forts rôtiraient les plus faibles comme un poisson à la broche ; le monde entier est tenu par le châtiment » dit Manu (VII, 25 et 27). Sans le châtiment et la peur qu'il inspire, ce serait la simple loi du plus fort, la « loi des poissons » (***mætsyanyæya***) comme on nomme la « loi de la jungle » (***Artha‡æstra*** 1, 13, 5-7). Le *steya* « vol » est le prototype de tous les délits et il existe même un *steya‡æstra* « traité des vols » car si l'on vole, encore faut-il voler proprement et être puni correctement. Il n'est pas possible de dresser ici la liste de toutes les peines. Sur le plan factuel, relevons que la prison, les châtiments corporels, la peine de mort, la torture avant exécution, la légitime défense, le talion sont connus et pratiqués. Ces peines sont exécutées par des *cæ◊∂ala*, des hors-castes très impurs! Les brahmanes échappent normalement à l'autorité du roi (ils sont censés avoir leur propre roi qui n'est pas de ce monde). Les

peines diffèrent selon le statut de l’offensé, de l’offenseur et la nature de l’offense.

Une grande importance est accordée au témoin (*sækÒin*) et les traités (par exemple dans le *Nærada-G®huya-Sºtra*) dissertent sur les cinq témoins incompétents : les enfants ne peuvent déposer pour des raisons d’ignorance, les femmes par manque de véridicité, les faussaires par leur statut même, les parents à cause de l’affection qu’ils portent à l’accusé et les ennemis à cause précisément de leur inimitié. Parmi les procédures, le magistrat dispose en cas d’incertitude des *divya* « [preuves] divines », c’est-à-dire des ordalies de toutes sortes qui sont attestées dès les *upaniÒad* (cf. Le *Veda*, un corpus de textes, chap. VII). Bîrûnî en cite plusieurs types. En général, on se demande comment l’innocent ou le coupable peuvent en sortir indemne : le poison est censé épargner l’innocent tandis que la noyade dans un puits prouve la culpabilité, etc. D’autres ordalies sont moins dangereuses, mais semblent tout aussi aléatoires : c’est ainsi que l’accusé est pesé sur une balance ; après avoir invoqué des divinités et avoir écrit leurs noms sur des papiers qu’il dispose sur la tête, il est repesé et « s’il n’a point menti, son poids a augmenté ». Beaucoup de ces ordalies relèvent plus ou moins d’une procédure non juridique attestée anciennement dans les *Jâtaka*

bouddhiques et ultérieurement nommée « acte de vérité ». Elle consiste à énoncer une parole de vérité devant témoins et à s’en remettre ensuite à la puissance inhérente à la vérité. Cette confiance dans l’énonciation de la vérité est fondée sur la croyance en l’efficacité de la parole.

Si nous sommes certains que l’organisation politique du monde indien était, dans une grande mesure, inspirée par cette idéologie, n’imaginons pas que l’État policier, centralisé décrit par les traités était une pure fiction tandis que la réalité aurait été une monarchie modérée et contrôlée par une assemblée de notables. Trop de cas particuliers décrits ou évoqués par une source unique empêchent toute généralisation dans un sens ou dans un autre. Certes peu intéressés par l’histoire événementielle, les Indiens n’ont que très rarement rédigé de chroniques et quand elles existent (par exemple la *Ræjatara©gi◊Ú* « Rivière des rois » de Kalha◊a, XIIe. s.), elles n’échappent pas totalement aux impératifs de la norme littéraire ; de Sussala, roi au Cachemire en 1112, l’auteur dit :

> « Quand (Sussala) monta sur le trône, l’agitation du peuple cessa d’un coup, comme celle de la mer quand le soleil est au haut du ciel. L’épée dégainée, car toujours il était agité par la menace de la trahison, il ressemblait au roi des animaux qui, en face des chasseurs, tient la gueule ouverte. Il recherchait un à un les parents de ceux qui avaient

> trahi son frère, afin de les exterminer : se tenant ferme à cette politique, il n'épargna même pas les enfants. Comme il avait observé la vilénie du monde, il ne se laissait jamais aller à la mollesse, bien qu'il sût, quand les affaires le requéraient, montrer une attitude non agressive. » (*Ræjata©gi◊Ú*, VIII, 481-484, trad. Renou).

Or, si dans la documentation indienne, on est réduit à l'interprétation de quelques annotations incidentes, les voyageurs, ambassadeurs grecs comme Mégasthénès (- IIIe s.), les pèlerins bouddhistes chinois (Xuan Zang VIIe s.), observateurs persans comme Albiruni alias Bîrûnî (XIe s.), et les très nombreux commerçants, aventuriers, militaires, missionnaires européens tel Niccolo Conti (XVe s.) ont parfois été d'excellents témoins. Ils comblent les lacunes laissées par les Indiens plus soucieux de normes que de réalité. Le dernier cité visita Vijayanagar, peut-être la ville la plus peuplée du monde de son époque, capitale du dernier empire hindou indépendant qui disparaît après 1565. Pour les temps anciens et modernes, tous ces récits confirment dans l'ensemble l'esprit de ce qu'enseigne l'*Artha ‡ æstra*. Les rares romans en sanskrit comme *L'histoire des dix princes* (le *Da‡akumæracarita*) de Da◊∂in vont dans le même sens. L'***Artha ‡ æstra*** corrige la vision à la fois sucrée et misérabiliste qui est celle produite par la colonisation britannique du XIXe

s., celle d’une Inde certes soucieuse de Dieu mais ancrée dans les superstitions et une misère récurrente.

V

LA VIE ÉCONOMIQUE

C'est le domaine où nous sommes le moins bien renseignés parce qu'il n'a guère intéressé les brahmanes qui n'avaient pas le souci de l'*artha* et de la description objective. Au moins pour l'Inde villageoise, c'est peut-être le domaine le plus conservateur, celui qui a survécu à la disparition de la civilisation classique, laquelle est plus un certain regard sur les choses qu'un certain état des choses. De plus, les brahmanes ont prôné un mode de vie austère et le retirement du monde. Pourtant tout montre qu'au sein d'une économie à dominante agricole et artisanale, la richesse et l'enrichissement ont été appréciés et recherchés ; aucune condamnation morale ou religieuse n'est venue contrecarrer la recherche de la richesse. La misère chronique ponctuée de famines généralisées relève de la période coloniale. En fait, jusqu'aux invasions musulmanes

du XIe s., l'Asie du Sud vit, dans le cadre des normes qui sont les siennes, plutôt dans l'abondance.

LA VIE RURALE ET LES PRODUCTIONS AGRICOLES

Lorsque les populations de langue indo-ârya s'installent dans la plaine de l'Indus puis dans celle du Gange, ce territoire est largement recouvert de forêts. C'est la pression démographique qui, peu à peu, a causé les défrichages et la mise en culture des terres ou leur transformation en pâturages. Le pèlerin Hiun-tsang raconte qu'il traversait une plaine du Gange couverte de forêts. L'agriculture était pratiquée de manière très organisée dans la civilisation de l'Indus : les silos en briques sont les monuments les plus importants qui aient subsisté. Il semble que, avec l'installation des tribus indo-ârya, l'orge soit devenue la céréale principale et celle-ci a conservé un rôle important dans les rituels. Rapidement, ont pris place les trois terroirs que l'on connaît encore aujourd'hui : les terroirs à blé dans le Nord-ouest, les terroirs à riz dans la plaine du Gange et sur toute la périphérie et les terroirs à millet sur les plateaux secs du Dekkan. Le riz, dont de nombreuses variétés sont

énumérées (par exemple dans les chapitres consacrés à la nourriture des ouvrages anciens de médecine telle que la *Caraka-Saµhitæ*, I, 26), a fini par désigner la nourriture par excellence: *annam* « la nourriture » désigne souvent, sans autres précisions, le riz. L'irrigation est mentionnée dès le *fig-Veda* et l'*Artha‡æstra* (VII, 14) la décrit précisément. La noria d'origine persane est adoptée à l'époque des Gupta. Dans la littérature, elle est le symbole des vicissitudes de la vie humaine : certains (hommes et pots) sont hauts qui deviendront bas, certains sont pleins qui deviendront vides...

Parmi les autres cultures, une grande importance est accordée à la canne à sucre et aux diverses épices. Comme la nourriture « équilibrée » doit comprendre les cinq goûts (sucré, salé, amer, piquant et astringent), c'est avec les épices que l'on compense les manques: poivres, cumin, gingembre, moutarde sont très appréciés. Le piment, si présent aujourd'hui dans la cuisine indienne, est une plante américaine introduite en Inde au XVI[e] s. : auparavant, il n'y a rien de comparable. La viande est consommée sans états d'âme à l'époque védique : elle est une nourriture essentielle pendant les sacrifices ; puis elle est écartée petit à petit de la nourriture des brahmanes. Mais ceux-ci ne forment qu'une infime minorité et les autres couches de la population, spécialement les *kÒatriya*

« militaires » mangent de la viande. Encore aujourd'hui, les « restaurants militaires » désignent les établissements où l'on mange de la viande, c'est-à-dire non-végétariens. La viande des animaux de ferme (moutons notamment) et celle des animaux sauvages est consommée. *La Caraka-Saµhitæ* énumère une grande variété de viandes dont certaines sont surprenantes: l'auteur disserte sur les effets des ragouts des différents types de python, de crocodile, etc. Pour ce qui est de l'élevage, le cheval est l'animal de référence dans les textes les plus anciens, à une époque où le nomadisme est de rigueur. Puis c'est la vache qui est parée de toutes les vertus : la « vache du brahmane » est un motif connu dans la littérature. L'éléphant, surtout à cause de ses usages militaires, est l'objet de tous les soins et de nombreux traités vétérinaires lui sont consacrés. L'alcool sous toutes ses formes est consommé : il y en a de nombreuses variétés et l'un d'entre eux est consommé lors de la *sautrama◊Ú*, un rituel védique.

Tous les traités mettent en valeur l'importance de la fleur et de l'arbre à usages alimentaire, thérapeutique, religieux, symbolique, parfois ornemental. Les différentes variétés de nymphea et de lotus (dont on distingue seulement la couleur) sont indifféremment désignées par des synonymes nombreux. Les arbres et les plantes comme le « lotus » ainsi

défini jouent un rôle important dans toutes les spéculations : le lotus du cœur, le *nyagrodha* (banyan), le pippal, le teck, etc. ne sont pas de simples comparants littéraires.

Dans cette civilisation où la terre était la source de toute richesse, le régime de la propriété, les achats et les ventes, et aussi les donations ont toujours joué un rôle important. C'est certainement là où l'épigraphie permet de se saisir, au moins partiellement, de la réalité des choses. Car la majorité des documents épigraphiques sont, pour le principal, des actes de donation de terres ou de villages ; rédigées d'abord exclusivement dans les différentes langues vernaculaires (en « moyen-indien »), les inscriptions sont, à partir du IIe s., de plus en plus en sanskrit. La convention poétique y est donc de règle et parfois, quand il s'agit d'un panégyrique royal, les meilleurs poètes peuvent y montrer leurs talents. Il en va ainsi l'inscription rédigée par le poète Ravikîrti à la gloire de la dynastie Câlukya et notamment de son plus illustre représentant, Pulake‡in II, le vainqueur de HarÒa (Epigr. Indica, VI, p. 4). Mais la grande majorité des inscriptions concerne la cession de terre, de revenus donc, à un temple, ou à une famille de brahmanes. Voici un exemple (inscription de Baigram, Bengale, datée de 447-448) où deux bourgeois achètent au représentant du roi, propriétaire éminent, de la terre non

cultivée pour en faire don à un temple. Cet achat, comme souvent, est donc une œuvre pieuse. Le fonctionnaire supérieur répond au représentant local : « Attendu que, comme nous vous en informons, il a été déterminé par les conclusions des gardiens du cadastre Durgâdatta et Arkadâsa qu'est en vigueur, effectivement, dans ce district, la vente des terres incultes, sans souches, hors d'état de produire un revenu, à raison de 2 dinâra par *kulyavâpa*, la vente étant faite pour une jouissance indéfinie, tant que la lune, le soleil, les étoiles dureront, que d'autre part les intérêts du roi ne s'opposent nullement à la vente des terres incultes comme celles-là, qui ne comportent pas de taxes, qu'il y a au contraire un accroissement de chance pour les pieds de Sa Majesté et un gain de la sixième partie du mérite religieux, en conséquence, contre un revenu de 6 dinâra (…), en vertu d'une charte gravée sur cuivre, (…), vous devrez donc donner la terre aux acquéreurs en fixant les limites au quatre points de l'espace par des marques de paille, de charbon, etc. destinées à durer un long temps, après que la surface aura été délimitée au moyen de 8 fois 9 *nala* par les soins de Darvîkarma, sur un emplacement qui ne contrariera pas votre propre labourage. Et vous conserverez (cette donation) pour toujours, conformément au régime de la fondation perpétuelle ». On voit là, alors que l'empire Gupta est au faîte de sa

puissance, l’activité de l’administration royale. Noter que la monnaie est libellée en *dinâra* où l’on reconnaît le *denarius*, le nom de la monnaie romaine finalement adopté en Inde avant qu’il ne le soit aussi, par le biais de l’Empire byzantin, dans le monde musulman. On regarde les « pieds de Sa Majesté », comme ceux de toute personne de rang supérieur ; l’expression désigne donc le roi. Beaucoup de ces inscriptions sont gravées sur le bronze des piliers, la pierre des temples ou des grottes et aussi, comme dans ce cas, sur une plaque de cuivre.

LES CORPORATIONS URBAINES

Dans toute la période classique, le monde rural et celui de la forêt sont demeurés les références, y compris économiques. Les villes, séjours des rois et lieux des commerces, n’ont jamais acquis cette importance idéologique, d’autant que les désastres militaires les ont toutes fait disparaître successivement. Les techniques ne sont pas évoquées sauf de manière allusive pour le tissage et la charrerie parce qu’elles servent, surtout le tissage, de métaphores priviligiées dans les opérations rituelles. Les sources renseignent surtout sur les « métiers » et leur organisation. L’organisation de base, la *‡re◊i* « rangée » est une sorte de corporation qui a ses lois propres : ses membres habitent le même quartier,

s’organisent comme ils l’entendent, disposent d’un chef et sont collectivement responsables. La ***‡ re◊i*** a sans doute été, à côté des pouvoirs du brahmane et du roi, la troisième source de pouvoir d’autant qu’elles disposent du pouvoir de prêter de l’argent. Leur nombre est variable (30, 100, etc.) et a dû augmenter avec le temps.

Malgré l’aspect totalitaire de la description de l’État par Kau†ilya, où tout le monde surveille tout le monde et où l’État est un agent économique majeur, les descriptions littéraires montrent plutôt que l’État a dû en rabattre dans la réalité. Le rôle de l’État semble avoir été limité : le roi possédait des domaines agricoles, des mines; il tirait aussi des revenus des taxes sur les marchandises et sur le commerce. Certains corps de métiers semblent avoir été plus imposés que d’autres.

LA MONNAIE

Il semble que c’est vers l’époque du Buddha que la monnaie ait concurrencé le troc. La Perse achéménide, qui contrôlait le Panjâb, a été le premier État à frapper une monnaie et cet usage s’est ensuite diffusé en Inde : le mot *karÒa*, à la fois monnaie et unité de poids (c’est le cas en Europe de la livre, du marc, etc.) est d’origine perse. Les pièces valaient leur poids de métal précieux (principalement l’argent) et ce n’est que vers

le IIe s. qu'on prit l'habitude de frapper des inscriptions sur les pièces simplement poinçonnées précédemment. Les cauris (coquillages) sont demeurés en usage pour les menus achats. Certains paiements (partie de la dot, honoraires sacrificiels, frais de scolarité auprès du maître en ***Veda***, certaines amendes légales) doivent toujours être effectués en nature, en vaches, la « monnaie » de référence dans le *Veda*. Le prêt à intérêt (à des taux que nous jugerions exorbitants) était fréquent et n'a jamais suscité la moindre condamnation. Des prêteurs et usuriers de métier, la *‡re◊i*, le temple, étaient les principaux créanciers. La situation économique de débiteur s'accompagnait de spéculations philosophiques et religieuses parce que selon le *Ωatapatha-Bræhma◊a* (I, 7, 2, 1) « Tout être en naissant naît comme une dette due aux dieux, aux *®Òi*, aux mânes, aux hommes ». C'est pour rembourser sa dette que le père procrée un fils, c'est pour échapper à la dette de vie que le renonçant se retire du monde.

LE COMMERCE

Le grand commerce portait sur les produits de luxe. Le Sud exportait des épices, le bois de santal, les pierres (le rubis notamment). Le Nord fabriquait les tissus de soie et exportait le musc, le safran. La queue du yak, (qui entre parmi les attributs de la royauté) provenait de l'Himælaya

; du Nord venaient aussi les peaux, les lainages, etc. Le sel et le minerai (notamment le fer de l'actuel Bihâr) d'une importance capitale étaient aussi l'objet d'un trafic actif. Les marchandises empruntaient la voie d'eau et surtout la voie de terre par caravane. Le voyage par caravane, loin d'être un plaisir, était une nécessité fatigante et surtout dangereuse : les brigands de profession, les animaux sauvages de la forêt et les maladies guettaient les voyageurs. Les fables, les *Jætaka* et les épopées sont pleins de ces épisodes. Arrivés en ville, les marchands vendaient au plus offrant, non sans avoir payé au roi son impôt.

De plus, le commerce maritime avec l'Orient des îles (plus tardivement avec la Chine) et avec l'Occident était bien développé. Les témoignages de navigation le long des côtes de l'Océan Indien et même à travers cet océan sont nombreux. Le commerce avec l'Empire romain est bien attesté et plusieurs ambassades de royaumes indiens sont venues à Rome. L'île de Socotora, au débouché du golfe d'Aden, semble avoir abrité une nombreuse colonie indienne. Le vocabulaire voyageait aussi : les quelques noms sanskrits empruntés par le grec concernent des pierres précieuses, des produits alimentaires (comme le *sakkharon* dérivé du *‡arkara* sanskrit), des tissus comme le coton. À l'inverse, les mots grecs adoptés en sanskrit concernent principalement l'astronomie (par exemple

hôra grec devenu *horæ*), la géométrie et l'écriture. Ce sont surtout les royaumes du Sud de la péninsule qui ont été les organisateurs de ce trafic international. Mais vers le XIIIe s., il semble que le commerce international ait échappé aux Indiens, Chinois et Arabes les remplaçant jusqu'à l'arrivée des Européens.

>

L'HOMME INDIEN

VI

L’ESPACE ET LE TEMPS

L’espace et temps sont profondément différents de nos conceptions. C’est particulièrement le cas pour le découpage de l’espace et les divisions du temps.

• L’ESPACE

MONDE PLEIN, MONDE VIDE

Nous avons déjà constaté la faible territorialité de l’Inde. Même les royaumes ne sont guère disposés dans l’espace ; les langues régionales existent bien et nous connaissons leurs noms et parfois leur littérature mais l’historien des langues J. Bloch a montré combien il est difficile d’assigner une aire géographique à chacune d’entre elles. Le sanskrit classique lui-même ne montre pas de variétés régionales (contrairement à

ce que dit Pæ◊ini et ce que l’on constate dans les Veda). Dans les textes (*Veda* compris), les toponymes sont rares et peu ancrés dans un espace géographique précis. Cela est possible parce que les hommes ne se caractérisent pas par leur place dans l’espace, lequel est homogène, mais par leur position dans la hiérarchie des êtres. Le lieu n’a pas plus d’existence que l’événement. De la même manière que l’Inde classique voit des mythes là ou nous voyons de l’histoire, elle voit de la sociologie là où nous voyons de la géographie : ce qui importe c’est comment les hommes et les objets sont placés les uns par rapport (hiérarchique) aux autres, comment ils sont placés par rapport aux directions de l’espace et non par rapport aux lieux de cet espace. Manu (II, 17-24) présente bien une géographie concrète, mais c’est pour expliquer que les quatre régions considérées se distinguent selon leur degré de pureté : plus elles s’éloignent du foyer originel, plus elles sont impures. Ces régions ne se distinguent donc pas par leur géographie, leur histoire politique ou culturelle, leur langue, leurs coutumes etc., mais par le *var◊a* dont elles relèvent. C’est finalement l’ensemble des constituants de la vie (les hommes, les espaces, les dieux, les vers du *Veda*, etc.) qui est sujet à de telles classifications.

Le premier découpage consiste à opposer le monde plein, celui des hommes en groupe, au vide indifférencié. Le *græma* est le « clan », le « village », l'espace des hommes organisés. C'est là que se distinguent les classes sociales, c'est là que l'on sacrifie et que le *dharma* est institué. Les institutions tant divines qu'humaines y sont établies. Cet espace différencié s'oppose à l'*ara◊ya* comme l'agencé à l'inagencé et aussi comme le plein s'oppose au vide. L'*ara◊ya* est d'abord un défaut, un espace lacunaire, un désert où ce qui manque n'est pas tant la vie que les institutions qui la règlent, la définissent et la limitent. Le *græma* est donc le monde de la limite définie, l'*ara◊ya*, celui de l'illimité indéfini. Il est l'*autre* monde. L'espace général comprend donc des taches de plein séparées par un tissu interstitiel indéfini. Le mot *ara◊ya* a finalement désigné la forêt car cet espace « vide » se trouvait, originellement, recouvert de forêt : la plaine du Gange, avant de devenir par défrichement un vaste espace agricole, était une vaste forêt trouée de quelques clairières. Aussi dire « au village ou dans la forêt », c'est dire la coexistence des deux seuls espaces qualifiés possibles et aussi les deux champs possibles de l'activité humaine.

Ces deux espaces qualitativement opposés sont séparés, mais n'ont pas vocation à demeurer simplement juxtaposés. Il y a en fait bien des

manières de les associer, voire de les mêler. Car ce plein et ce vide sont conçus tous les deux comme nécessaires et complémentaires : le plein n'a pas vocation à remplir le vide même si les excès du plein, le trop-plein, trouvent dans le vide un espace d'évacuation et de transfert. Chacun des deux est donc un champ d'activité spécifique : quand un homme a réalisé son *dharma* particulier dans le monde plein, il peut le quitter et se retirer dans le vide, dans le *tapovana* « la forêt d'ascèse ». Car la forêt est l'autre monde, lieu de l'absolu : *para* « autre » (aussi « autre hostile », c'est-à-dire « ennemi ») se dit aussi du transcendant. C'est donc dans la forêt que doivent s'établir ceux qui renonçant au monde plein recherchent la solitude et abandonnent le *dharma* des règles de vie sociale. Avec le temps, cette opposition entre les deux espaces n'a jamais cessé, mais a évolué: dans le *Veda*, le monde du village est celui du sacrifice et il est donc positif, celui de la forêt étant négatif. Dans l'hindouisme, la valorisation du renoncement et du *yoga* a inversé les pôles.

Dans la période la plus récente, comme les forêts disparaissaient peu à peu, l'Himalaya s'est peu à peu substitué à la forêt comme espace vide, fréquenté par les ascètes. Cela était rendu d'autant plus facile que situé au Nord, son positionnement était positif.

Il y a aussi une manière politique d'associer ces deux espaces en constituant un royaume. Car le roi ne fait pas que régner sur les hommes, il est aussi le maître du royaume si bien qu'il lui faut d'une manière ou d'une autre associer ces deux espaces qualifiés tout en maintenant leur différence. Or cette distinction entre les deux espaces s'étend à l'ensemble des êtres et des activités : il y a des animaux du village et des animaux de la forêt, des plantes, des aliments, des activités propres à chacun des deux. Le village est l'espace du cuit car c'est là que les feux du foyer cuisent la nourriture; par contre la forêt est l'espace du cru ou bien celui où le feu dévore la forêt. Les villageois doivent toujours manger du cuit et les ascètes du cru. Or le roi doit manifester sa souveraineté sur les deux espaces combinés en un seul. C'est en particulier l'*a‡vamedha* « le sacrifice du cheval » qui réalise cette combinaison. Pour cette occasion, aux animaux ordinairement sacrifiables, donc des animaux domestiques, on adjoint les animaux « forestiers », ceux de l'interstice, qui sont attachés *entre* les premiers qui demeurent principaux. C'est ainsi qu'on les « sacrifie » tous mais, réellement pour les uns, et en effigie pour les autres, car les animaux forestiers sont finalement relâchés. Le roi marque ainsi symboliquement sa souveraineté sur l'espace général : il y a un seul sacrifice pour les deux

espaces qualifiés. Mais, comme ce sacrifice se tient dans le village, en y faisant venir les animaux forestiers, le roi marque la prééminence de l'un sur l'autre, de l'intérieur sur l'extérieur.

LES ORIENTS

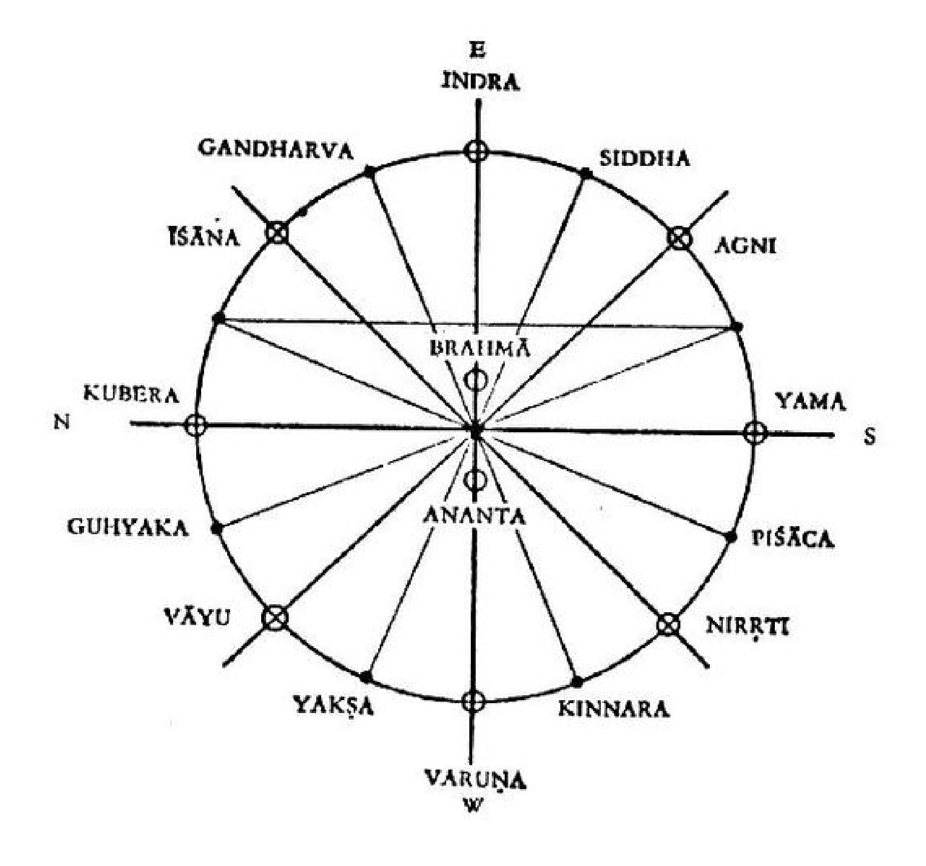
Comme on le voit, l'organisation de l'espace ne fait pas naître des lieux privilégiés. Notamment, le royaume n'est pas pensé comme un espace limité par des frontières stables et polarisé autour de la ville capitale, le centre du pouvoir. Nul *limes* ou nulle grande muraille pour le ceinturer, pas d'Urbs ni de ville impériale pour en être le centre de commandement. De manière caractéristique, il n'y a pas de rituel de fondation dans le *Veda*. L'absence de lieu et de limite se marquent dans le *Veda* par la rareté des toponymes. De manière générale, l'espace politique est une catégorie spécifique de l'espace socio-religieux, celui du *dharma*. Le seul espace qui est pensé est à la taille de l'univers et la pluralité des royaumes et même l'Inde n'y ont pas de place. La pluralité des royaumes est plutôt un défaut.

C'est pourquoi, faute de lieux privilégiés, les « orients », c'est-à-dire les directions de l'espace, sont si importants. Il existe ainsi plusieurs manières de les disposer :

L’espace à quatre orients et à deux dimensions est le plus commun. Il est organisé en deux axes est-ouest et nord-sud : l’axe zonal (est-ouest) est le plus important, l’axe méridien étant engendré par le premier. Dans l’axe zonal, l’Est est la direction des ***deva*** « dieux », il est positif, il marque la progression et il est connoté par le masculin ; l’Ouest est la direction des ***asura*** « démons » et du négatif, il marque la régression et est connoté par le féminin. Il est aussi la direction qui tourne le dos au monde donc la direction du *mokÒa* « délivrance ». C’est particulièrement net sur le terrain sacrificiel où la progression du sacrifice dans le temps se marque par un déplacement vers l’Est. L’épouse du sacrifiant demeure dans la partie ouest du terrain. L’Est est la direction vers laquelle on s’*oriente*, vers laquelle on se tourne pour tous les commencements. Selon l’axe méridien, le Nord est la direction du monde des vivants, celui de l’or, du vrai, c’est le séjour des dieux tandis que le Sud est la direction du monde des morts, de Yama la mort personnifiée, du métal argent. L’Est est à ce point la direction première que le Sud est nommé « droite », le Nord « en haut » et l’Ouest « en arrière ». L’espace à cinq ou six *di‡* « orients » est à trois dimensions ; il s’obtient en intégrant un axe vertical. La dimension du haut est la direction du *brahman*, du transcendant. Ces six *di‡* sont rituellement utilisées

notamment pour qualifier l'espace construit (temple, maison, ville et, avant tout, les statues des dieux) et spécialement pour protéger cet espace. Dans l'hindouisme, on protège en constituant un *kavaca* « une cuirasse ».

L'espace à huit ou dix dimensions où l'on ajoute les quatre *di ‡* intermédiaires. C'est celui où les dieux et toutes les créatures célestes ont leur place (*sthæna*).



Les directions de l’espace et leurs régents divins

L’espace est structuré, dirigé et gardé par les dieux : se tourner dans une direction (dik), c’est se tourner vers un certain dieu.
Ils en sont les gardiens (dikpæla) ou les régents.

Il est remarquable que, dans tous les cas, le centre, croisement de toutes les directions, est relativement faible. Brahmæ, pourtant le dieu de l’origine, n’est pas un centre qui impulse et dynamise les autres directions ; il est plutôt un résultat, celui de leur croisement. Car dans toute la civilisation indienne, on distingue soigneusement l’origine du

début. L’espace ainsi organisé est moins une étendue polarisée par un centre qu’un vaste champ à parcourir. Dans le *yaj~a* védique, on progresse vers l’Est, toute idée de centre étant exclus. En revanche, dans le bouddhisme et l’hindouisme, on pratique l’ambulation dextrogyre par exemple autour du *st°pa* ou de la statue du dieu (c’est la raison pour laquelle dans *Tintin au Tibet*, le sherpa demande au capitaine Haddock de faire le tour du *chörten* par la gauche, en le laissant à main droite). Dans les rituels funéraires, les sens sont inversés.

La notion de *di‡* « direction » prévaut sur celle de *de‡a* qui est l’espace orienté.

LES *LOKA*

« CLAIRIÈRES DU MONDE UNIVERSEL »

L’espace est aussi un ensemble structuré en *loka* « monde ». Plusieurs cosmologies, toutes apparentées, sont évoquées ou décrites dans les textes avant que d’être sculptées dans les temples, dessinées dans les *ma◊∂ala*. Le *loka* (mot apparenté au latin *lux* « lumière ») est d’abord une clairière (un *lucus* en latin). C’est donc un espace lumineux et libre, une clairière du monde. On a d’abord (dans le *Veda*) distingué trois *loka*,

la terre, le ciel et l’espace intermédiaire entre les deux. Comme cet espace ouvert a spontanément tendance à se refermer, le ***skambha***, l’étai cosmique, moyennant efforts et sacrifices, permet de maintenir l’ouverture lumineuse. C’est cet espace triple que le dieu ViÒ◊u parcourt en trois « pas ». Ultérieurement, on a imaginé un univers divisé en sept mondes étagés autour d’un *axis mundi*, le Mont Meru. On ne peut qu’être étonné du peu de réalisme de cette « description ». Le plan du monde où nous, les humains, vivons est le *jambºdvÚpa* « l’île aux jambosiers » qui est entouré d’un océan de lait tandis que, plus loin, s’étendent des océans de beurre clarifié, d’alcool, etc. ; le tout est surmonté de montagnes aux crêtes d’or, etc. Cette géographie ignore résolument la réalité de l’univers et décrit un monde vrai, celui que le méditant doit voir en conscience et parcourir dans sa méditation. Voici la description d’une partie du plan de l’univers terrestre décrit par le *Yoga-BhæÒya* (III, 26) :

« Et sur le flanc sud de ce [mont Meru], [pousse] un jambosier d’où le fait que [ce continent se nomme] JambºdvÚpa « l’île-au-jambosier ». Dû au mouvement du soleil [autour du mont Meru], la nuit et le jour du [JambºdvÚpa] sont pour ainsi dire attachés à lui. Au sud, trois chaînes de montagnes, les monts Bleus, les monts Blancs et les monts Cornus larges de 2 000 lieues. Entre ces trois chaînes, s’étendant sur neuf mille lieues,

trois sous-continents nommés le Beau, le Doré et les Kuru du Nord. Au sud, chacune large de 2000 lieues, [trois chaînes de montagnes nommées] les monts NiÒadha, les pics de Glace et les monts des Neiges et entre eux s'étendant sur neuf mille lieues trois sous-continents nommés le Continent d'or, le Petit Homme et Bhærata » (trad. M. Angot).

S'il est remarquable que cette cosmologie ne soit pas centrée sur l'Inde, cela est peut-être dû à un fait d'observation : en effet, le Mont Meru est probablement une mythification du pôle Nord, le point stable (*dhruva* « ferme ») autour duquel tournent les météores. Sur terre, *bhærata* est donc le nom qui fut adopté par les lettrés pour nommer l'espace de la civilisation que nous décrivons ; c'est ce nom qu'a repris l'Inde contemporaine pour se désigner. Notons qu'à ce niveau aussi *bhærata* est moins un territoire qu'un espace polarisé par le *dharma*. En effet, dans tous les mythes où *bhærata* est cité, ce *bhæratavarÒa* s'oppose aux autres *varÒa* sur un seul point : tous les autres *varÒa* sont des *bhogabhºmi* « terres d'expérience » ; on peut y vivre, certes, et parfois mieux que dans le *bhæratavarÒa*, mais on ne peut y naître qu'en stricte conformité avec la qualité de cet espace. Par exemple, au nord du *bhæratavarÒa*, on doit naître en tant que *deva* « dieu » et l'on est condamné à le demeurer sans espoir d'échapper à cette condition, certes

supérieure à celle des hommes, mais non ultime. En revanche, le *bhæratavarÒa* est une *karmabhºmi* « terre des actes »; c'est un espace, et c'est le seul, où les actes, les rituels etc., permettent de changer de statut et finalement d'échapper définitivement à la condition humaine, au cycle des renaissances. Le ***bhæratavarÒa*** est donc le seul espace d'évolution humaine.

On voit comment, ainsi qu'on l'a déjà noté *supra*, toute géographie se résout en sociologie. L'Inde n'est pas le centre géographique du monde, mais elle est son centre idéologique. Au total, il ne faut pas trop valoriser le nom *bhærata* que l'Inde contemporaine a repris dans le cadre du nationalisme et de l'amour réel que les habitants portent à leur pays. Dans la mesure où aucun état n'a jamais occupé l'espace du *bhærata*, qu'il n'y a jamais rien eu de réel qui ait porté ce nom, on voit que *bhærata* est le nom d'un concept, celui de l'espace où se déploie l'ordre des *var◊a* et des *æ‡rama* (cf. La hiérarchie des hommes, chap. III et Les *æ‡rama*, chap. XII).

• LE TEMPS

UNE CONCEPTION ENTROPIQUE DU TEMPS

Très rapidement l'assimilation de l'espace au temps a fait que l'on a conçu tout déplacement dans l'espace comme en correspondance avec un déplacement dans le temps. L'absence de centre spatial correspond à l'absence de début dans le temps. Car pas plus qu'il n'y a de fondation spatiale, il n'y a de fondation dans le temps. Dans le comput, cela se traduit par l'absence d'une année 0 adoptée par tous et partout. La dimension temporelle, est même plus ou moins ignorée voire niée dans le bouddhisme ancien et le *Yoga-bhæÒya* où le temps est une qualité de la substance et non une dimension en elle-même : c'est de la substance qui, à partir d'un substrat non manifesté et permanent, se manifeste sous forme de phénomène ; celui-ci disparaît, réintègre en un instant le substrat ; puis un autre phénomène se manifeste. C'est l'univers dans son ensemble qui à chaque instant se manifeste et disparaît. L'apparente continuité des choses est due à la rapidité de la succession de ces manifestations.

C'est la doctrine des âges du monde qui, dans l'hindouisme post-védique, a été la plus productive. Elle repose sur l'idée que le temps est

« entropique », qu'il est inévitablement un facteur de décadence et que cette décadence conduit tout aussi inévitablement à une crise et un renouvellement. L'univers vieillit et donne naissance dans la douleur à un nouvel univers. Tout cela est inscrit dans des échelles de temps astronomiques : les temps humains ou même terrestres sont des secondes par rapport au grand-temps des dieux. L'unité de mesure est la durée de vie de Brahma (100 années de Brahma comprenant 360 nycthémères soit un total de 36 000 nycthémères ce qui correspond à 31 104.10^{14} années humaines (environ 300 000 milliards !). Or ceci n'est qu'un moment de la durée de vie du Dieu suprême... Ce sont de tels calculs qui, entre autres, ont amené de réels progrès en mathématiques ! Un *kalpa* c'est-à-dire un jour de Brahma représente 1 000 grands *yuga* « les âges du monde » durant chacun 4 320 000 années humaines. Ce *mahæyuga* « grand *yuga* » est divisé en quatre *yuga* : chacun d'entre eux est de moins en moins long et de plus en plus décadent ; l'affaiblissement du *dharma* depuis la perfection (relative) du *satyayuga* conduit au *kaliyuga* où, bien sûr, nous sommes ! C'est un temps de déchéance et de misère qui doit durer 432 000 ans. Comme ce *kaliyuga* est censé avoir commencé en -3102 avant J.-C. (mort de K®Ò◊a), c'est dire que nous avons encore de mauvais jours devant nous !

Cette conception grandiose où tous les débuts et toutes les fins sont relatifs, où la perfection comme la déchéance sont à la fois derrière et devant nous, a soutenu toutes les philosophies, celle du renoncement et celle de l'enchantement du monde. C'est surtout la « dissolution » du monde qui a retenu l'attention, notamment la crise qui, précèdant cette dissolution, est engendrée par l'inéluctable et progressif affaiblissement de la perfection originelle. C'est ainsi que l'hindouisme a conçu un temps cyclique, dynamique, rythmé et secoué de crises périodiques : la crise finale, après que les contradictions du monde ont entraîné un conflit général, amène pour un temps un âge d'or (***satyayuga*** « l'ère du vrai ») pour les (rares !) survivants. Interprétés mythiquement, ces événements sont censés coïncider avec la venue sur terre de Kalkin, le dernier avâtar de ViÒ◊u sur terre. Le *Mahæbhærata* (cf. chap. VIII) raconte une de ces crises où K®Ò◊a organise le passage cataclysmique d'un *yuga* à un autre.

LE CALENDRIER

Mais au jour le jour, il fallait un calendrier (mot apparenté à *kæla* « temps »). C'est le *pa~cæ©ga* « [qui indique] cinq éléments ». Les cinq en question sont les suivants :

– Le *væra*, proprement « tour » est le nom des jours solaires : ceux-ci sont dédiés aux mêmes planètes que leurs correspondantes européennes (soleil, lune, mars, mercure, jupiter, vénus, saturne). C’est ainsi que *induværa* est lundi car *indu* (rien à voir avec hindu !) est des noms de « le lune », *indu* étant un astre tout à fait masculin et n’étant en rien lié à la féminité.

LES JOURS DE LA SEMAINE
DIMANCHE : ædi°, æditya°, raviværa « premier jour » ou « jour du soleil ».
LUNDI : indu°, somaværa « jour de la lune ».
MARDI : ma©galaværa « jours de Mars »
MERCREDI : budha°, saumyaværa « jour de Mercure »
JEUDI : guru°, b®haspativæra « jour de Jupiter »
VENDREDI : bh®gu°, ‡ukraværa « jour de Vénus »
SAMEDI : ‡aniværa « jour de Saturne ».
Comme les astres ont plusieurs noms, chaque jour porte un des noms de l’astre suivi de væra.

– La *tithi* : le mois lunaire est divisé en deux « ailes » qui ont une grande importance dans la détermination des sacrifices ; chacune de ces

« ailes » comprend 15 jours lunaires lesquels sont plus courts que les jours solaires.

– Le *nakÒatra* : ce sont des secteurs de l'écliptique ; les 28 (ou 27) *nakÒatra* sont nommés en fonction des étoiles principales. Les *nakÒatra* sont proprement indiens (contrairement aux *ræ‡i* qui correspondent au zodiaque introduit en Inde par les Grecs).

– Le *yoga* : il y a 27 *yoga* (autant que de *nakÒatra*) ; chaque *yoga* dure le temps pendant lequel la somme des mouvements de la lune et du soleil est égale à un *nakÒatra*.

– Le *kara◊a* : c'est la moitié d'un *tithi*.

Beaucoup des informations calendaires sont données en fonction des nécessités de l'astrologie (cf. L'astrologie, chap. XII) qui s'est développée surtout après le IVe s. C'est le cas des portions « à abandonner » des *nakÒatra*, en fait les périodes néfastes pendant lesquelles il est prudent de ne rien faire. Important aussi est la « somme des jours » c'est-à-dire le nombre de jours écoulés depuis le début d'une ère, le plus souvent le *kaliyuga*.

L'année est divisée généralement en six saisons et douze mois. Les mois védiques portent des noms de qualité (*madhu* « doux », *tapasya* « chaud »). Comme le mois de *tapasya* « chaleur » correspond à la

saison froide, on n’est pas sûr de la manière d’interpréter ces noms correctement. C’était sans doute un calendrier lunaire. Ce découpage a été concurrencé ultérieurement par des mois luni-solaires. D’une particulière importance sont les *saµkrænti* « entrée », en fait l’entrée du soleil dans chaque constellation du zodiaque et les deux *ayana* « marche, cours » du soleil : à partir des solstices, le soleil se couche chaque jour en un point situé plus au sud (pendant six mois) puis plus au nord (les six autres mois).

Pour les dates, il n’y a pas d’année 0 universellement acceptée en Inde ancienne d’autant que « l’Inde » n’ayant jamais constitué un État, aucun souverain n’a jamais pu instaurer une ère qui s’y serait appliquée. Chaque grande dynastie avait à cœur de fonder sa propre ère. La grande majorité des dynasties étant éphémères, le résultat est une myriade d’ères. L’ère dite ***vikrama*** (fondée en 58 avant J.-C.) et l’ère dite *‡aka* (fondée en 78 après J.-C.) sont les plus courantes et se sont maintenues. Aujourd’hui (en 2001) les livres sont édités en *vi. saµvat 2058* « année 2058 de l’ère vi[krama] », le nombre étant celui des années révolues. Sur les inscriptions, la multiplication des ères et l’habitude d’omettre les centaines (comme nous disons « en 95 » pour signifier « en 1995 ») rend la datation souvent problématique. La question des datations n’est de

toute façon un problème que pour nous qui sommes adeptes d’un temps linéaire découpé en segments identiques.

VII

LES RELIGIONS

Le védisme, le brahmanisme c'est-à-dire l'hindouisme ancien et enfin l'hindouisme tantrique se sont succédés en même temps que côtoyés en Inde. Il faut ajouter le bouddhisme et le jaïnisme (considérés comme des religions non orthodoxes par les hindouistes). Voilà les grands courants religieux dont il va être successivement question ici.

Il faut, pour être complet, signaler l'existence des religions « archaïques », celles des *ædivæsi* qui, plus ou moins hindouisés, ont subsisté jusqu'à aujourd'hui, non sans altération. De nombreuses autres religions minoritaires aux marges de l'hindouisme ou résolument étrangères à lui se sont maintenues : le judaïsme et le christianisme sont attestés depuis le premier siècle après J.-C. Thomas, un des apôtres, serait venu lui-même prêcher le christianisme en Inde vers 50-70. Une communauté chrétienne dont le syriaque est la langue liturgique s'est

maintenue jusqu'à nos jours et comprend plusieurs millions de fidèles au Kerala notamment. Par ailleurs, l'islamisation de l'Iran amena à partir du VIIe s. quelques milliers de Mazdéens fidèles aux croyances réformées par Zarathoustra à émigrer notamment dans la péninsule de Kæ†hyæwær. Ce sont les Parsis (« Persans ») qui maintenant demeurent principalement à Bombay.

• **LE VÉDISME, RELIGION DES VEDA**

LE VEDA, UN CORPUS DE TEXTES

On ne connaît pas la religion pratiquée par la population de la civilisation de l'Indus. Quant à la population qui entre -1500 et -1000 composa et institua les ***Veda***, on ne sait pas et, à moins de découvertes improbables, on ne saura jamais quelle était sa religion : nous ne disposons que de très rares vestiges matériels contemporains et notamment aucun écrit, aucun témoignage ni aucune construction ou vestige religieux « védique »). On ne sait même pas si l'expression « religion védique » a jamais eu un sens à cette époque.

Par contre, on connaît, grâce aux traités de rituel, quelle fut la religion qui utilisa le ***Veda*** pour les rituels sacrificiels dans les six ou sept siècles

qui précèdent l'ère chrétienne. Mais rien n'assure que les premiers textes védiques, la *saµhitæ* du *fig-Veda,* aient été originellement destinés à l'usage que les grands traités du sacrifice nous font connaître ultérieurement. Il y a même des indices contraires. Quoi qu'il en soit de cette question controversée, on n'envisage ici que les formes du culte attesté.

La religion védique ainsi définie fut d'abord une religion du texte védique lui-même et il importe donc de se représenter le plus précisément possible la nature d'un ensemble de textes composés, institués, organisés à des époques différentes et par des groupes de brahmanes différents. Or, si distinguer les textes qu'on nomme ***Veda*** du discours indien sur les ***Veda*** est nécessaire, cela n'est pas aisé. Car on ne peut décrire ces textes, les nommer, les expliquer sans emprunter des noms, des cadres descriptifs et explicatifs extérieurs et postérieurs au texte même. Ainsi dit-on que la partie la plus importante, la plus ancienne, la plus prestigieuse de cet ensemble est la *saµhitæ* du *fig-Veda* « Collection du Savoir en strophes » : or, dans le texte en question, rien ne dit que ces ®*c* « strophes » forment ou sont le *Veda* « le Savoir » ou « la Connaissance ». Le mot *veda* n'y est guère employé (*fiS* VIII, 19, 5) qu'une fois et pas pour nommer ou qualifier l'ensemble du texte. Si cette

collection d'hymnes est le *Veda*, ce n'est pas elle qui le dit mais l'Inde car celle-ci n'a jamais cessé de parler à propos des *Veda*. Dans une large mesure, le discours à propos des ***Veda*** constitue une partie importante du brahmanisme et de l'hindouisme : classer ces textes, leur donner des noms, expliquer comment et par qui ils furent composés ou révélés, dire leur statut fondateur, dire comment et par qui ils peuvent ou doivent être mémorisés, énoncés, récités, les utiliser pour les rituels védiques et aussi pour des rituels non védiques, etc. Voilà une énorme « littérature védique » c'est-à-dire à propos des *Veda*. Il importe de distinguer soigneusement et systématiquement cette « littérature védique » du *Veda* lui-même parce que ces deux paroles n'ont pas la même portée ni la même origine. Mais cette distinction n'est pas facile à établir parfaitement parce que l'on ne connaît le *Veda* que sous la forme où l'Inde l'a transmis, en le modelant et le transformant peu à peu.

Prenons quelques exemples du « surdiscours indien » sur le *Veda*. La manière dont ces textes ont été conçus et organisés est expliquée par un mythe d'origine : les *Veda* sous la forme divisée où on les connaît étaient originellement un, ne comprenant que quelques syllabes (voire une seule !). Advint **Vedavyæsa** « diffuseur des *Veda* » qui donna à ce concentré de *Veda* sa forme actuelle. Il divisa et dilua tout à la fois (c'est

le sens de *vy-AS* à partir duquel le nom *vyæsa* est formé) le *Veda* originel. Or cette histoire mythique est absente du *Veda* lui-même et avec elle le personnage de **Vedavyæsa** : tout cela relève d'un discours extérieur au *Veda* sur les *Veda*. On la trouve par exemple dans le *Væyu-Puræ◊a* (60, 11-23), un texte bien ultérieur et qui n'appartient pas au *Veda* considéré comme la Révélation.

Les choses ne sont pas toujours aussi tranchées : aujourd'hui (et depuis plusieurs siècles), quand un récitant énonce un hymne védique, il fait précéder sa récitation de divers renseignements sur le texte ; entre autres, il dit la structure métrique de l'hymne, le nombre de strophes, le nom des ***devatæ*** « divinités », etc. Il dit aussi quel ***®Òi*** a « vu » ou « composé » cet hymne. Ainsi Madhuchandas « Aux versets de miel », est-il censé être le nom du *®Òi* du premier hymne (*sºkta*) du *fig-Veda*. Comment le récitant sait-il que Madhuchandas est le *®Òi* de ce *sºkta*? Pas par le texte lui-même : dans cet hymne, on cherchera en vain une quelconque indication car les hymnes sont en général anonymes. Le nom Madhuchandas est même absent des 1028 *sºkta* qui forment la collection du *fig-Veda*. En fait, le récitant tient ses renseignements d'index nommés *anukrama◊Ú* qui, sous forme versifiée, énumèrent les noms des *®Òi*, les mètres, les divinités, etc. Les plus anciens de ces index datent selon J.

GONDA, *Vedic Literature*, 1975 : 34-35, d’une période comprise entre les IIIe et Ve siècles av. J.-C. Quant à l’ouvrage majeur de ce type, la *Sarvænukrama◊Ú* « Index général » attribuée à Kætyæyana, il daterait des environs de +350. Malgré les incertitudes de chronologie, il est clair que ces index a) sont extérieurs aux *Veda* b) qu’ils ont été composés bien après l’institution des textes védiques eux-mêmes et du *fig-Veda* en particulier (établi peut-être entre - 1500 et - 1000). Leur langue est même très éloignée du texte védique : ils constituent une des pièces maîtresses du surdiscours de l’Inde sur les *Veda*. Il est donc parfaitement établi que dans le *Veda* lui-même, il n’y a pas d’enseignement systématique ni même partiel sur quel ®*Òi* a « vu » ou énoncé telle partie du *Veda*. Pourtant, les ®*Òi* y sont bien présents. Ils sont cités dans les hymnes (*fig-Veda*, X, 130, 7). C’est surtout dans les *bræhma◊a* qu’on les rencontre : les ®*Òi* apparaissent collectivement et certains d’entre eux (un petit nombre en fait) sont cités nommément: ni Deva « dieux », ni Asura, ni hommes, ils forment une catégorie d’êtres spécifiques. Dans les *bræhma◊a*, ils sont principalement des enseignants : les dieux souvent (qui ne sont pas connaisseurs par nature et font des erreurs) et aussi les hommes (qui sont dans la même situation que les dieux à cet égard) ne savent pas réaliser parfaitement les *yaj~a* « sacrifice »; or, en général, les

®*Òi* connaissent la totalité de la procédure. Les ®*Òi* enseignent donc aux dieux comment compléter leur sacrifice autrement défectueux et source d'ennuis. On voit donc que dans la partie du *Veda* où apparaissent les ®*Òi*, ce n'est pas tant d'être les connaisseurs des hymnes védiques qui est mis en avant que la connaissance de l'utilisation de ces hymnes: les **®*Òi*** sont connaisseurs du rite plus que voyants du texte. Les ®*Òi* sont donc à la fois des êtres dont l'existence est affirmée dans les *Veda* et qui sont aussi, par ailleurs et différemment, objets du surdiscours indien.

Les ***Veda*** se présentent maintenant à nous dans la structure organisée par la tradition indienne et enveloppée d'un surdiscours: la structure et le « surdiscours » ont varié et se sont constitués, défaits et refaits avec le temps. Le nom *veda* (au singulier) « le Savoir » donné à l'ensemble n'est pas exclusif : d'autres *veda* existent en Inde: ainsi l'*æyur-veda* est le « savoir sur la longévité » c'est-à-dire la médecine, le *sthæpatya-veda*, le « savoir sur l'établissement » est un des noms donnés à l'architecture, etc. Mais sans autre précision, *Veda* désigne le Savoir par excellence. Ce *Veda* est la *‡ruti*, la parole principielle que les voyants ont vue et transformée en sons. On oppose ainsi la ***‡ruti*** en tant que Révélation à la ***sm®ti***, les textes énoncés par des maîtres humains.

Comme souvent, cet ensemble est structuré hiérarchiquement : les quatre recueils n'ont pas la même dignité ni la même pureté. On oppose d'abord la *trayÚ vidyæ* « la triple science » qui comprend les trois *Veda* les plus dignes au reste : ce premier ensemble comprend le *fig-Veda* « Savoir des strophes », le *Yajur-Veda* « Savoir des formules sacrificielles » et le *Sæma-Veda* « Savoir des airs mélodieux ». Le reste, c'est l'*Atharva-Veda*, le « Savoir d'Atharvan », dont le statut de *veda* est régulièrement discuté.

Chaque *Veda* rassemble en fait des textes de nature distincte :

a) les *saµhitæ* « collections [de *mantra*] », b) les *bræhma◊a* « [exégèses sur] le *brahman* », c) les *æra◊yaka* « [textes] forestiers » et d) les *upaniÒad* « corrélations ».

a) Le cœur de chacun des recueils est une collection d'hymnes, en vers pour le *fig-Veda*, en prose ou dans des schémas métriques plus souples dans les autres recueils. Ces hymnes sont rassemblés et classés dans des *saµhitæ* « Collections » selon des critères variables (notamment par familles de ®*Òi*, par mètres, par divinité, etc.). La ***fik-Saµhitæ*** est le recueil qui contient les hymnes les plus anciens dans la langue la plus archaïque, surtout dans les *ma◊∂ala* « cercles » II à VII sur les dix que comprend tout le recueil (10 462 strophes). Elle est parée d'un prestige

maximum et souvent, quand on dit *fig-Veda* ou même simplement *Veda*, c’est à cette *saµhitæ* que l’on fait référence.

L’hymne du *fig-Veda* I, 164 est une énumération de belles strophes énigmatiques :

> « Sur la roue à cinq rais qui tourne, tous les êtres sont montés : son essieu ne chauffe pas, bien qu’il soit lourdement chargé. De longue date, elle n’a pas rompu, (ni elle ni) le moyeu dont elle est pourvue.
>
> Deux oiseaux, associés, amis, ont embrassé le même arbre : l’un d’eux mange la douce figue, l’autre regarde intensément sans manger.
>
> Là où les oiseaux font retentir leurs cris, sans fermer les yeux, pour (avoir leur) part d’immortalité, leurs cénacles (rituels), (c’est là que se trouve) le pâtre du monde entier ; le sage en moi insensé a pénétré. »

La ***Yajur-Veda-Saµhitæ*** est la partie du ***Veda*** qui s’est le mieux maintenue jusqu’à nos jours parce que, plus que les autres, elle était utilisée dans les ***yaj~a***, ces rituels qui sont la cérémonie de référence du védisme religieux. Les *Yajur-Veda* blanc et noir comprennent donc dans les *saµhitæ* des formules cultuelles ; à celles-ci, le Yajur-Veda noir ajoute des passages d’explication et parfois des récits mythologiques.

Cet hymne du *Yajur-Veda* (*Maitrœya◊i-Saµhitœ*, II, 8) est consacré à Rudra, un dieu constitué par assemblage des parts terribles de tous les autres dieux. L'hymne est donc une louange que l'on adresse à un dieu dangereux que l'on célèbre d'autant que l'on craint son courroux:

> « Hommage à ton courroux, hommage à ta flèche, hommage soit à ton arc, à tes deux bras aussi, hommage !
>
> Tu as des formes pacifiques, ô Rudra, non cruelles, non tournées vers le mal ; avec la plus bienfaisante d'entre elles, ô toi qui hantes les montagnes, considère-nous ! »

Le ***Sœma-Veda*** n'est rien d'autre que des hymnes principalement du ***fig-Veda*** que l'on apprête pour le chant. C'est ce chant liturgique qui est à l'origine de certaines formes de chant et de musique développés ultérieurement. Mais la « musique classique indienne », surtout en Inde du Nord, a beaucoup emprunté à la musique arabo-persane. La musique de l'époque des *Veda* a totalement disparu.

L'***Atharva-Veda***, à côté d'hymnes empruntés aux autres collections, comprend principalement des hymnes d'un caractère magique affirmé : charmes d'amour, de protection contre des ennemis de toutes sortes ; il faut se protéger des maladies senties comme des entités autonomes en les

envoyant chez les ennemis, il faut se protéger des morsures de serpents. Les hymnes servent aussi à attaquer l'ennemi, à gagner la guerre, etc. C'est la partie du ***Veda*** où l'on entend les peurs et les espoirs des hommes qui composaient ou pour qui l'on composait ces hymnes. C'est aussi cette humanité qui vaut à l'Atharva-Veda son moindre statut. De *AS*, VI, 8 cet hymne d'amour:

> « Comme la liane tient l'arbre embrassé de part en part, ainsi m'embrasse : sois mon amante et ne t'écarte pas de moi !
>
> Comme l'aigle qui prend son vol frappe au sol de ses ailes, ainsi je frappe à ton cœur : sois mon amante et ne t'écarte pas de moi !
>
> Comme le soleil un même jour entoure le ciel et la terre, ainsi j'entoure ton cœur : sois mon amante et ne t'écarte pas de moi ! »

Beaucoup des hymnes de l'***Atharva-Veda*** sont dirigés contre diverses maladies pas toujours nettement identifiables. Ainsi cet hymne (*AS*, VII, 74) contre les *apac≤t* où l'on reconnaît les écrouelles:

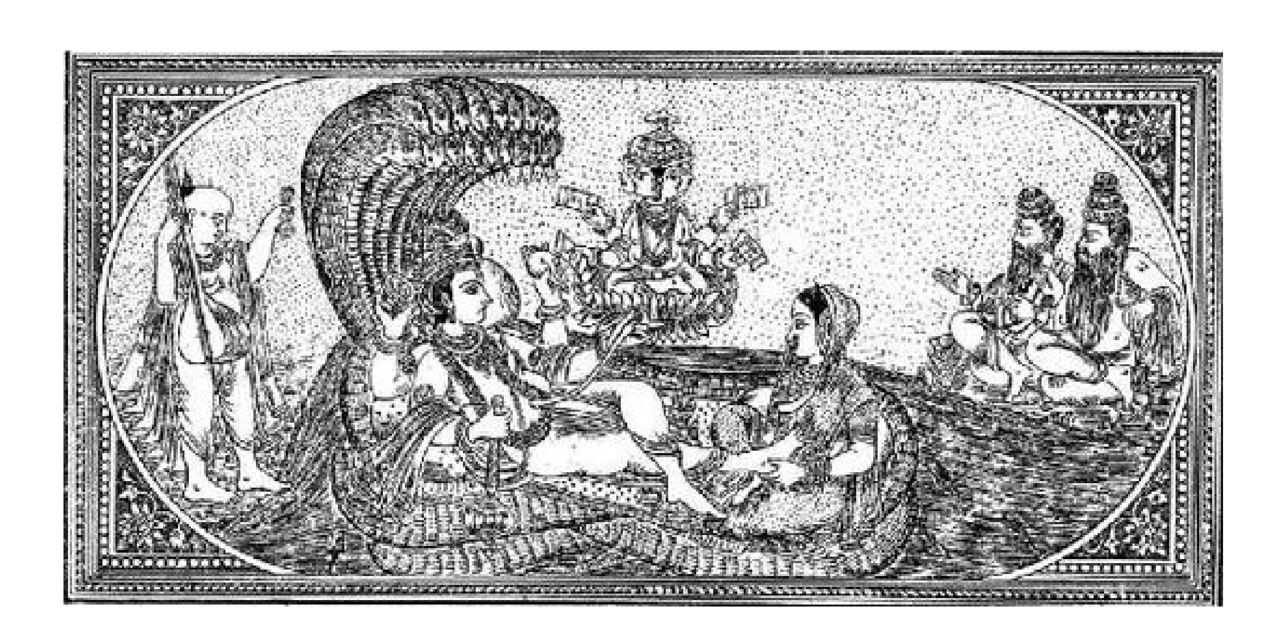
> « Des écrouelles rouges la mère est noire, nous le savons.
> Avec la racine de l'ascète et du dieu, moi, je les perce toutes.
> Je perce la première d'entre elles et je perce celle du milieu ;
> Et voici que, la dernière d'entre elles, je la fends comme un flocon.

Par la formule de TvaÒ†®, j’ai égaré ta jalousie

Et la colère, ô époux, nous te l’apaisons.

Ô maître de la loi, t’imprégnant de la loi, brille ici tous les jours, sois bienveillant !

Ô Jætavedas, puissions-nous tous, t’adorant quand tu es allumé, obtenir une postérité ! »



ViÒ◊u-Nærœya◊a et les quatre Veda.

Le dieu suprême avec ses attributs (le disque, la massue, la conque et le lotus) est allongé ; à ses pieds, LakÒmÚ, sa parèdre. Les quatre Veda sont tenus en main par Brahmœ assis sur un lotus qui émerge du nombril de ViÒ◊u. C'est un des thèmes mythologiques les plus riches. Nærœya◊a, assimilé à ViÒ◊u, est le savoir qui a résorbé en lui-même tout l'univers, tout le champ de l'expérience, lors d'une dissolution (pralaya) ; de l'univers, il ne demeure plus qu'un ‡eÒa « résidu », représenté sous la forme du serpent à mille têtes qui porte ce nom. Ce « reste » est donc un résidu mais aussi la graine du prochain monde. Tout repose sur l'océan du devenir. À droite, les deux sages qui récitent le ViÒ◊u-purœ◊a, à gauche le ®Òi Nærada, avec un instrument de musique. Les Veda sont représentés comme des livres (leur nom est même écrit).

b) Chaque *saµhitæ* est accompagnée d'un ou plusieurs *bræhma◊a*. Ces textes n'ont plus rien de poétique ; composés plus récemment (entre les IXe et VIe siècles avant J.-C.?), leur langue rude est celle qui se rapproche le plus de la langue parlée décrite par le grammairien Pæ◊ini. Les ***bræhma◊a*** disent les interprétations des rituels sacrificiels ; ils expliquent comment les hommes répètent dans leurs rites les actes originels connus par les ***®Òi***, conquis par les dieux, enseignés aux humains. Ces actes transposent en réalité les paroles de vérité. Ils sont censés être les paradigmes des pratiques sociales, économiques (le commerce par exemple), etc. L'organisation des rites humains est expliquée dans un cadre cosmologique. Peut-être le plus riche d'entre ces *bræhma◊a* est-il le *Ωatapatha-Bræhma◊a* « le B. des cent chemins ». Ce passage *(ΩB*, VI, 2, 2, 15) explique en quoi le bouc est le meilleur de tous les animaux sacrifiables (les cinq *pa‡u*, lesquels sont toujours des mâles).

> « Si l'on immole cet animal (le bouc), c'est que dans cet animal il y a l'aspect extérieur de tous les animaux. Le bouc est sans cornes, barbu, c'est l'aspect extérieur de l'homme car l'homme est sans cornes, barbu. Il est sans cornes, avec une crinière, c'est l'aspect extérieur du cheval car le cheval est sans cornes, avec une crinière. Il a

huit sabots, c’est l’aspect extérieur du taureau car le taureau a huit sabots. Il a les sabots comme ceux du mouton, c’est l’aspect extérieur du mouton. Et comme il est un bouc, il a l’aspect extérieur d’un bouc. Donc, lorsqu’on l’immole, ce sont tous les animaux qui se trouvent immolés avec lui. »

c) Les ***æra◊yaka*** « [textes] forestiers » constituent la troisième couche de chaque ***Veda***. En fait, avec les ***upaniÒad***, ils constituent une sorte d’appendice tardif aux ***bræhma◊****a*. Ils concernent, entre autres choses, des enseignements qui, parce que les plus chargés d’efficacité, n’étaient pas énoncés dans la communauté des hommes (le *græma*) mais dans les solitudes non humaines, étranges : l’*ara◊ya* correspond un peu au désert des premiers chrétiens.

« Notre rival, l’étranger, le mortel qui nous traite en ennemi, ô dieux, de celui-là, comme d’une bûche consumée, qu’il ne reste rien! Celui qui nous veut du mal, ô Jætaveda, et celui à qui je veux du mal, et celui qui me (veut du mal), tous ceux-là, ô Agni, brûle-les complètement, et tous ceux à qui je veux du mal, et ceux qui me (veulent du mal) ! celui qui nous est hostile, et l’homme qui nous veut du mal, et celui qui médit de nous et cherche à nous tromper, tous ceux-là, réduis-les en poudre. »

(*TaittirÚya-æra◊yaka*, II, 12-14, trad. C. Malamoud).

d) Les 10 ou 14 ***upaniÒad*** védiques se distinguent du reste par leur forme et leur contenu. Les plus anciennes et les plus importantes (la *B®had-æra◊yaka-Up*. et la *Chændogya-Up*.) sont principalement des dialogues où un maître, le plus souvent un brahmane mais parfois un *kÒatriya*, répond à des questions. On y entend l'écho des interrogations, des spéculations qui, par ailleurs, s'exprimant aussi dans le *yoga*, le bouddhisme, les pratiques ascétiques, remettent en cause le ritualisme. Ces *upaniÒad*, bien qu'ayant le statut de *Veda* (qui le leur a accordé ?), marquent en fait une rupture profonde avec le *Veda* des *yaj~a*. L'opposition entre les deux blocs a été telle que l'ensemble du *Veda* est divisé en deux : le *karmakæ◊∂a* « la section des actes » comprend *saµhitæ*, *bræhma◊a* et *æra◊yaka* et s'oppose au *j~ænakæ◊∂a* « la section de la connaissance », laquelle ne comprend que ces quatorze *upaniÒad* (même si elles ne représentent que peu de choses en volume, moins de 5% du total). Leur importance n'a fait que croître ultérieurement quand les rituels ont cessé d'être le cœur battant de la religion indienne (c'est chose faite après le IVe s.) si bien que ces *upaniÒad*, nommées *vedænta*, à la fois terme et but du *Veda*, sont, de

manière paradoxale, devenues le *Veda* par excellence. Pourtant, répétons-le, elles constituent une remise en question des textes prestigieux que sont les *saµhitæ*. Avec les ***upaniÒad***, c'est le moment où la connaissance devient réponse à des questions ; et ces réponses pleines de contradictions, sibyllines et mystérieuses, sont l'affirmation d'*upaniÒad* c'est-à-dire d'équivalences entre les différents plans de la personne, du rite et du cosmos. L'équivalence ultime, qui donne sens à toutes les autres, est celle du Soi personnel nommé ***ætman*** et du Soi universel nommé ***brahman*** (cf. Les philosophies, chap. VIII). La rumination de toutes ces formules a été à l'origine des spéculations du *vedænta*, le courant de pensée qui emprunte son nom à celui des textes. Contrairement aux autres parties du *Veda*, les *upaniÒad* sont devenues un genre littéraire. Jusqu'à une date récente, on a composé des « *upaniÒad* » : leur nombre exact n'est pas connu, mais s'élève à plus de deux cents. Malgré leur nom et la volonté de leurs auteurs de donner ainsi le prestige de la Révélation à leurs textes et à leurs pratiques, ces *upaniÒad* sont les textes de base de l'hindouisme et n'ont rien de védique (même si elles s'emploient à imiter les formules de leurs aînées).

Dans ce passage, c'est Yæj~avalkya qui, s'apprêtant à embrasser la vie d'ascète solitaire, répond dans une ultime conversation à MaitreyÚ, son

épouse favorite, celle qui ne s'adonne pas seulement « à ce à quoi s'occupent ordinairement les femmes » !

> « ALORS MaitreyÚ : – “Vous m'avez affolée, Seigneur, en disant qu'après la mort il n'y a pas de conscience“. Il répondit : “Je ne parle pas pour affoler ; ce que je dis convient pour la connaissance. Là où il y a dualité, l'un sent l'autre, l'un voit l'autre, l'un entend l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre. Mais celui pour qui toutes choses sont devenues Soi, qui et comment pourrait-il sentir, qui et comment pourrait-il voir, qui et comment pourrait-il entendre, qui et comment pourrait-il penser, qui et comment pourrait-il connaître? Comment pourrait-il connaître celui par qui il connaît tout ce qui existe ? Comment pourrait-il connaître le connaisseur ?“ »

(*B®had-æra◊yaka-upaniÒad*, II, 4)

L'importance reconnue au ***Veda*** ne tient pas principalement à laprofondeur de ce qu'il dit mais à la nature et la prétention qu'on lui prête. Sa nature est d'être parole de puissance : ce sont les formules énigmatiques qui d'abord sont nommées *brahman*, un mot appelé à un riche avenir, ou encore *mantra* quand ces formules sont belles et bien rythmées. Par ailleurs, sa prétention est d'être une parole d'au-delà du langage, une parole originelle, celle d'avant les choses signifiées et même d'avant les dieux. L'émerveillement devant la parole védique a alimenté,

plus tard, les spéculations sur la parole qui n'est pas un langage. Quant à la parole védique (*Væc* « la parole » mais aussi « la voix »), elle est sonore et donc récitée : le Veda n'est pas un texte écrit qu'on lit. Quand l'écriture fut inventée, l'écrit a été senti comme une limitation de la parole, comme une lourdeur incompatible avec le statut indéfini, donc infini, de la parole. C'est pour la préservation de la forme sonore du texte que des sciences auxiliaires, ultérieurement nommées les ***a©ga*** « auxiliaires du ***Veda*** », se sont constituées, que des techniques ont été créées. L'Inde d'après le Vᵉ s. avant J.-C. s'est peu intéressée au sens des *Veda*. La difficulté de leur langue jointe au fait qu'ils n'étaient plus au centre de la vie religieuse expliquent en partie ce fait. En réalité, le manque d'intérêt pour le sens est ancien : l'ouvrage de sémantique védique, le *Nirukta* de Yæska, est bien seul face à l'énorme production (d'excellente qualité) concernant la forme des mots : phonétique *(‡ikÒæ*) et grammaire (*vyækara◊a*).

Les hymnes védiques et les ***bræhma◊a***, comme le montre l'érudition ancienne et contemporaine, résonnent d'une conception somme toute optimiste de la vie : désir de se maintenir, de prospérer, de se multiplier, de perpétuer sa lignée dans ce monde, désir d'agir, de se défendre contre les ennemis humains, célestes, contre les maladies. Si ce que disent les

hymnes est à l’unisson de l’esprit des populations qui les récitaient ou les écoutaient, on peut imaginer une société jeune, dynamique, confiante en l’avenir, peu sensible aux doutes métaphysiques. D’ailleurs les hymnes du ***Veda*** ignorent la loi du ***karman***, la réincarnation, la souffrance générale de l’existence, la valeur du renoncement et de la non-violence, toutes notions qui vont prospérer dans la partie de la société de l’Inde classique qui, pendant des siècles, aura quasiment le monopole de la parole. Les *Veda*, s’ils comprennent quelques rares hymnes de paix, résonnent plutôt d’hymnes guerriers qui célèbrent la joie du combat, la joie de la victoire où, épaulé par des dieux guerriers, on tue ses ennemis. Indra, le principal des dieux védiques, aime la guerre, aime s’enivrer de *soma*, l’ambroisie céleste : « Celui qui dès sa naissance le premier des dieux, le sage, environna les dieux de sa puissance ; sous la fougue duquel les mondes ont tremblé, sous la grandeur de ses exploits, celui-là, hommes, c’est Indra » (*fiS*, II, 12, 1). Les éléments sont puissants, le ciel est vaste, les eaux sont jeunes et s’écoulent avec impétuosité, sans tristesse ni mélancolie: l’univers avec ses dangers s’ouvre, enivrant, à la carrière des hommes. Cette conception optimiste de la vie se retrouve dans le *yaj~a*, le sacrifice, qui est la seule cérémonie religieuse que l’on connaisse de la « religion védique ». Il est une certaine (la première ?)

utilisation de la force contenue dans ces paroles récitées, chantées ou murmurées.

LES « DIEUX » DU VEDA

Classer, énumérer, compter, nommer, définir les dieux est une occupation typique du Veda qui crée, assemble, divise, multiplie des dieux éminemment plastiques dont la fonction est définie plus que la personne. Tout est susceptible d’être divinisé que ce soit les phénomènes naturels comme Sºrya « Soleil », des entités abstraites comme Ωraddhæ « Foi », « Confiance » ou de simples fonctions telles Savit® « Incitateur » (le soleil), TvaÒ†® « Façonneur », une sorte de démiurge. Il est aussi vrai de parler de polythéisme que de monothéisme dans le Veda.

Combien ?

« Combien de dieux, Yajñavalkya ?

– Trois et trois cents et trois mille

– Oui, mais combien y a-t-il de dieux, vraiment ?

– Trente-trois

– Oui, mais combien, vraiment ?

– Six

– Oui, mais combien, vraiment ?

– Trois

– Oui, mais combien, vraiment ?

– Deux.

– Oui, mais combien, vraiment ?

– Un et demi.

– Oui, mais combien vraiment ?

– Un.

Classer

– Quels sont ces trente-trois ?

– Huit vasu, onze rudra, douze æditya, Indra et Prajæpati.

(*B®had-æra◊yaka-upaniÒad* III, 9, 1-2 avec coupures).

Parmi les autres manières de les classer, l'une consiste à les disposer selon les trois « fonctions » mises en valeur par G. Dumézil. Il faut tenir compte que les dieux ont souvent une face claire, favorable, positive et une autre sombre, hostile. Chaque dieu a un statut, une fonction qui

consiste à garder un certain secteur de l'activité aux plans naturel, divin et humain.

Autorité spirituelle (*brahman*), des dieux liés à la parole

– Mitra 'Contrat' est le dieu de l'alliance universelle tandis que son côté sombre Varu◊a fait payer le pêcheur mais lave les fautes;

– Aryaman.

Pouvoir temporel (*kÒatra* « empire ») : tous des dieux guerriers (ils sont prépondérants dans le R.g-Veda).

– Indra, le dieu guerrier par excellence, dont les exploits sont constamment évoqués.

– Les Marut, la jeune garde d'Indra.

– Dans la suite d'Indra, le dieu ViÒ◊u (*Vi-sænu* « qui traverse le ciel » ?) appelé ultérieurement à éclipser ses prestigieux aînés.

Production des richesses (*vi‡*) toujours sous le signe de la pluralité, de la vie, de la reproduction.

– Les A‡vin, jumeaux médecins.

– Les fibhu, des dieux artisans.

– Vi‡vakarman.

Les dieux du rituel :

Agni « le feu » célébré sous différentes formes ou épithètes devenues parfois autonomes : Vai ‡ vanæra « Qui est à tous les hommes », Tanºnæpat « Fils de lui-même », *Apæµ næpat* « Fils des eaux »

Soma célébré notamment sous sa forme *pavamæna* « en train de se purifier ».

Les divinités féminines jouent un rôle plutôt effacé : parmi les plus célébrées, UÒas « Aurore », Aditi, sorte de mère prototype, Væc « Voix » ou « Parole » objet de spéculations. Parmi les figures féminines, Nir®ti « Dés-ordre » joue un rôle important.

Prajæpati « Maîtres des créatures », une sorte de démiurge, quasiment absent des *saµhitæ*, s'impose dans les *bræhma◊a* puis disparaît dans l'hindouisme où son nom est une simple épithète divine.

L'ORDRE COSMIQUE ET LES SACRIFICES

Les racines indo-aryennes de la langue védique nous préparent à des rituels dont, pour beaucoup d'entre eux, il est possible de trouver quelque

autre forme à Rome, en Iran, en Scandinavie, etc. Ce fut le travail de G. Dumézil que de montrer la communauté de structure originelle entre les *yaj~a* « sacrifice » védiques, les rituels romains, les mythes grecs et les pratiques de certains peuples du Caucase. Si, en Inde, les premiers rituels védiques ne furent pas entièrement des créations originales, leur théorie le fut. Dans cette idéologie, c'est même par leur aptitude rituelle que les hommes se distinguent des animaux. Nulle part dans le domaine où les langues indo-européennes se sont affirmées, on ne trouve une richesse et une finesse d'analyse comparables. Comme c'est souvent le cas en Inde, la modestie des faits de réalité contraste avec la profusion de l'interprétation. Le but des *yaj~a* est de restaurer l'ordre dynamique du monde, le ®*ta*, lequel a tendance à se distendre. Car l'univers, les dieux, les hommes sont pris dans une dynamique du monde qu'est le ***yaj~a*** cosmique : le rituel terrestre a donc pour fonction d'aider le rituel universel à se perpétuer. À proprement parler, on ne « fait » pas un sacrifice, mais on le « tend », c'est-à-dire qu'on retend le tissu sacrificiel que l'activité plisse inévitablement. Nul bénéfice à en attendre ici-bas si ce n'est l'accomplissement de son devoir : le fruit est différé que le « sans précédent » (*apºrva*) maintient dans la latence. Les petits *yaj~a*

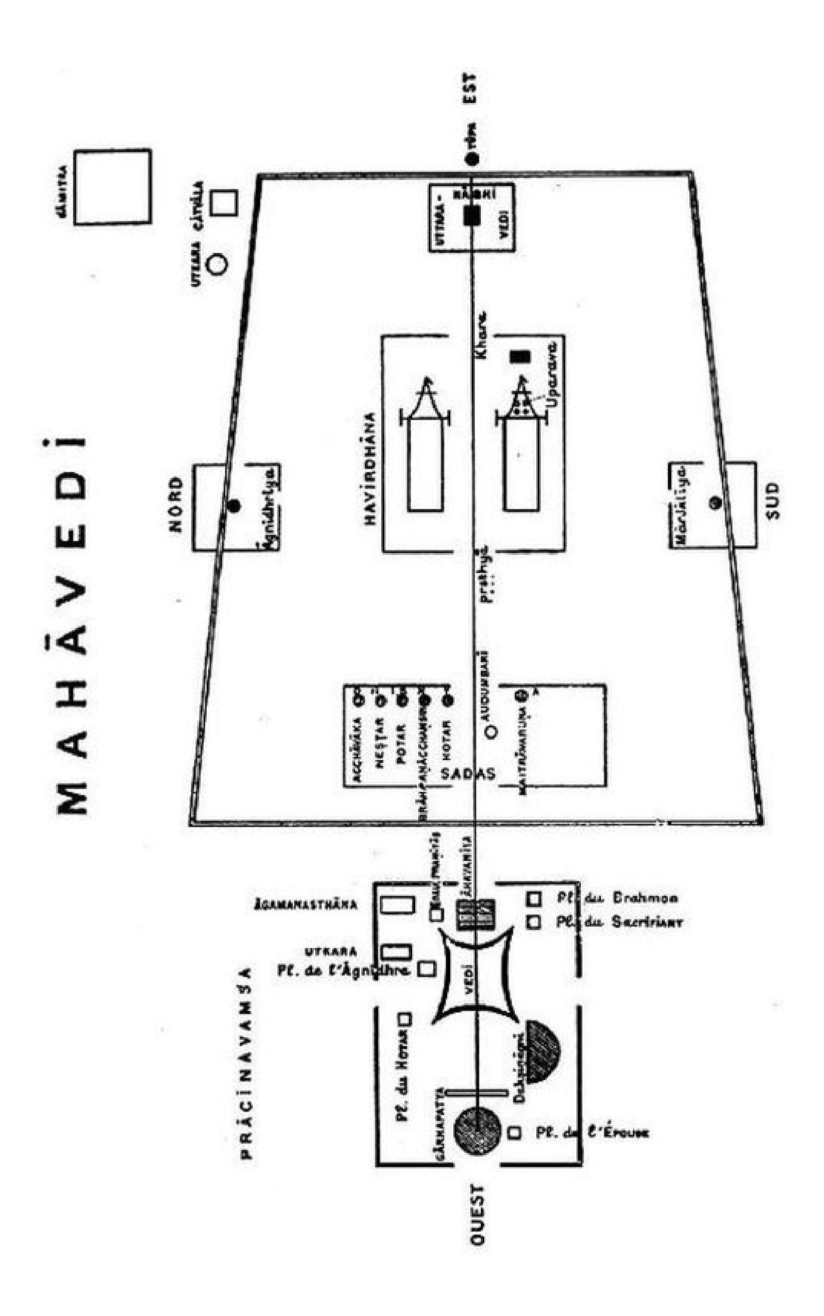
instruits par l'*Atharva-Veda* sont plus intéressés, plus humains dans leur finalité mais sont marginaux dans la doctrine.

Le ***®ta***, l'ordre dynamique, est une des notions cardinales du ***Veda***: il n'est pas exactement l'ordre en opposition au désordre. D'ailleurs, le contraire du ®*ta*, la *nir®ti* « l'entropie » comme avait traduit le grand védisant Louis Renou, est intégrée au ®*ta* ; on célèbre la *nir®ti*, elle est une divinité importante et, dans les trous et les interstices qui sont son lieu de prédilection, on lui fait donc des oblations qui la nourrissent. Et tandis qu'il s'exécute, l'officiant déclare « Voilà ta part, ô Néantise, Agrée-la ! *Svæhæ* ». Le ®*ta* védique est donc un ordre qui intègre toutes les instances de la réalité : le vrai certes, mais aussi le faux, l'incertain, l'indéfini, le limité et l'illimité, le pur et l'impur : tout doit avoir sa place. Et si l'on ne donne pas sa place au faux, il se répandra de toute façon. Faire un *yaj~a* ne consiste donc pas à évacuer le faux et à garder le vrai mais à les séparer en les redisposant : le premier est senti comme nécessaire car lié à la vie, le second est compris comme étant la plus belle part de la réalité. La perfection que l'on recherchera plus tard dans l'hindouisme est donc très éloignée du ®*ta* védique car la perfection est toujours sentie comme stérile. Le ®*ta* est plutôt une totalité structurée et structurante ; le mot, toujours employé au singulier

neutre, est apparenté à *aram* « suffisamment » ; car, dans le ***®ta***, il doit y avoir, en bonne place, suffisamment de tout.

Les rituels (*yaj~a*) dont beaucoup comportent la mise à mort d'animaux dont la chair est ensuite consommée sont minutieusement décrits dans de volumineux traités (les *kalpa-sºtra* « formulaires sur le rituel ») et interprétés par d'autres, les *bræhma◊a* qui sont voués à l'exégèse de la liturgie. En aval de ces actes, toute une herméneutique du *Veda* s'est développée : cette exégèse de l'acte rituel (la *KarmamÚmæµsæ*) rassemble les discussions et des réponses aux problèmes rencontrés sur le terrain par les officiants, tous des brahmanes. Elle présente notamment la théorie du verbe efficace. Un *yaj~a* associe des *mantra*, c'est-à-dire des paroles (extraites des *saµhitæ* védiques), et des gestes réalisés simultanément par les officiants. Ceux-ci sont engagés par les sacrifiants, un couple qui paye les frais de la cérémonie et en récoltera les fruits. La séquence des gestes ainsi associés aux paroles (récitées, chantées, murmurées selon le type de *yaj~a* et d'officiant) est décrite dans les *kalpa-sºtra*. Le sacrifice védique requiert l'installation d'un foyer au moins, c'est-à-dire qu'il nécessite la présence d'un couple marié. Selon que le rituel est solennel ou domestique, le nombre de foyers installés est variable. Dans ces *yaj~a*, il y a toujours une offrande. Une partie de cette

offrande, généralement cuite préalablement, est versée en oblation dans le feu tandis que l'autre, un reste, est consommée par les officiants à l'aide des instruments sacrificiels. Comme le *yaj~a* est extérieurement un acte de cuisine, beaucoup de ces instruments (cuiller, pots, récipients divers) sont du ressort de ce type d'activité; les mêmes objets sont utilisés pour asperger mais il y a encore la conque pour éveiller la divinité, un miroir, etc.



Plan du terrain du sacrifice (d'après W. Caland et V. Henry : L'Agnistoma et P. E. Dumont : L'Agnihotra).

Dans une large mesure, la distance entre profane et sacré est mince dans ces rituels ; d'ailleurs ces deux notions prennent place dans le vocabulaire de nos conceptions religieuses, mais s'appliquent mal voire

pas du tout ici. Pour autant qu’on le devine d’après les textes et les reconstitutions contemporaines (lesquelles relèvent plus de l’archéologie que de la religion), nulle pompe, nuls vêtements sacerdotaux chamarrés d’or. Les officiants ainsi que les sacrifiants, dans des habits ordinaires avec des objets ordinaires, souvent à l’abri des regards, font leur travail technique, lequel n’a rien que de très ordinaire. Par contre, tous récitent exclusivement le *satya*, le vrai, c’est-à-dire la parole védique conforme au rite. Le ***yaj~a*** se présente comme une mise en scène somme toute banale d’une parole extraordinaire. Certes, il y a bien çà et là quelques attitudes qui tranchent avec le quotidien, voire quelques bizarreries, que les *bræhma◊a* vont interpréter. Mais, ces explications données pour tel détail du sacrifice, même intéressantes et inattendues, ne changent pas l’atmosphère générale : nul recueillement, nulle intériorisation; chacun cherche à jouer sa partition le plus exactement possible. Les officiants et le couple des sacrifiants ont dû apprendre leur rôle: ces cérémonies fort longues (le minimum est un jour et certaines durent plusieurs mois, voire un an) mobilisent intensément les mémoires des participants qui doivent apprendre par cœur une longue série de textes, leur séquence et les gestes qui les accompagnent; ils doivent aussi connaître suffisamment l’ensemble de la cérémonie pour jouer leur rôle au moment voulu. La

préparation des différents objets et bâtiments nécessaires à la cérémonie a mobilisé un bon nombre de corps de métiers : il a fallu des charpentiers, des potiers, des fabricants de briques de diverses tailles et formes, un orfèvre, etc. ; il faut des terrassiers pour aménager le terrain sacrificiel, un boucher pour tuer et dépecer les victimes animales dont on mangera la chair. Le terrain sacrificiel est aussi un lieu d'échanges de biens matériels, de paiement des honoraires sacrificiels, etc. : un grand rituel védique est donc certes un acte religieux mais aussi social, économique qui mobilise toute une communauté. Mais l'ensemble reste simple et diffère peu du quotidien : le voyageur pressé passant près de là verra plutôt une réunion d'amis organisant un barbecue sous une étable à moutons qu'une cérémonie religieuse.

Seule la procédure générale (la *prak®ti*) est décrite dans les textes. Mais ceux-ci prévoient surtout comment des faits contingents (on renverse quelque chose, un chien traverse l'aire sacrificielle, il pleut, l'épouse du sacrifiant a ses règles, l'un des officiants est malade, etc.) vont transformer les paroles de vérité du *Veda* en un événement singulier. Les rites, loin d'être une séquence d'actes déterminés, intègrent du contextuel si bien que les mêmes rituels, bien que portant le même nom, sont toujours différents et ne doivent ni ne peuvent être semblables. Les

modifications à la norme vont pouvoir se réaliser alors que la norme n'a pratiquement aucune chance d'être réalisée. L'idée, comme souvent dans le ***Veda***, est que la vérité quand elle se réalise se diversifie, se localise, se particularise et finalement se singularise. Les *bræhma◊a* expliquent aussi que les trois éléments principaux du *yaj~a* (les sacrifiants, la substance oblatoire et les dieux) sont mis en relation par le rite. La théorie est donc que chacun obtient de la réalisation du *yaj~a* quelque chose de son niveau : par exemple les dieux obtiennent de la nourriture; surtout, la récitation des hymnes védiques est une occasion pour eux que leurs noms soient énoncés ; or, dire leur nom les renforce. Mais ce pourquoi les dieux, les hommes, etc. exécutent le ***yaj~a*** n'est pas pour quoi le ***yaj~a*** est réalisé : celui-ci, considéré comme une machinerie cosmique intelligente, utilise les désirs des uns et des autres à son profit ; il satisfait leurs désirs pour que, ce faisant, un plus grand dessein se réalise, celui qui permet à l'univers de se reproduire.

RITES SOLENNELS ET RITES PRIVÉS

Cette religion solennelle, la seule qui soit enseignée par le ***Veda*** lui-même, s'adresse aux ***æryа*** des trois ***var◊a*** supérieurs, mais spécialement

aux brahmanes et au roi. Elle est généralement dispendieuse et son coût s’accroît avec la succession des rites qui ponctuent le programme rituel du *dvija* « deux-fois-né ». Ces grands rituels vont du simple *agnihotra* « oblation dans le feu » jusqu’aux cérémonies d’une extraordinaire complexité. Parmi ces dernières citons :

– l’*agnicayana* « empilement de l’autel du feu » où la scène dominante est la construction d’un autel de briques assimilé au sacrifiant, aux dieux, au *Veda*, à l’univers, etc.

– l’*agniÒ†oma* « louange d’Agni » ; en fait, c’est le sacrifice où l’on élabore et boit le *soma*, l’ambroisie céleste qui rend immortel.

– l’*a‡vamedha* « le sacrifice du cheval » est un sacrifice royal par lequel le souverain marque sa prétention à être un monarque universel (cf. Le roi, le châtiment et la violence réglée, chap. IV).

– le *væjapeya* « la boisson de vigueur » consiste principalement en une course de chevaux que le sacrifiant doit gagner contre ses 16 concurrents.

Ces grands rituels mobilisent principalement des hommes brahmanes organisés en collèges différents selon le *Veda* qu’ils récitent. Les deux officiants les plus importants sont l’*adhvaryu*, un des récitants du *Yajur-Veda*, véritable organisateur du *yaj~a*, et le *brahman*, un officiant qui porte le nom de la parole sacrée mais qui, silencieux, observe et ordonne

finalement les réparations (*præya ‡ citta*) nécessitées par les fautes inévitables commises par tous les participants; ce *brahman* donc est un véritable médecin du sacrifice.

Dès avant le début de l'ère chrétienne, tous ces rituels solennels étaient obsolètes même si les brahmanes continuaient à apprendre par cœur et à réciter le ***Veda*** devenu le texte de rituels qu'ils n'exécutaient plus. Il y eut bien encore des *yaj~a* et, sous ce nom ou un autre, il y en a même encore de nos jours, mais ils n'ont rien de védique. Si pendant la période historique (le fait était de toute façon rare), un roi accomplissait un *a‡vamedha* « sacrifice du cheval », c'était plus pour témoigner de son « orthodoxie védique » que par réelle religiosité. Si le *Veda* a survécu, c'est dû à l'extraordinaire effort de mémoire des lettrés traditionnels et aussi au fait que les *saµhitæ* ont servi à des usages auxquels elles n'étaient pas destinées originellement : déjà dans les rituels védiques, les officiants récitaient des miettes de *Veda*, à savoir les *mantra*. Cela a continué par la suite: les *yaj~a* hindouistes intègrent donc des *mantra* védiques, les combinent avec leurs propres paroles pour des cérémonies toutes nouvelles en fait.

Par contre, les rites privés (les ***mahæyaj~a***), quotidiens, beaucoup moins dispendieux, se sont maintenus jusqu'à nos jours où ils sont encore réalisés. Ils sont au nombre de cinq. C'est principalement le *Ωatapatha-Bræhma◊a* (XI, 5, 6, 1 sq.) qui les énumère et les enjoint:

« Il y a cinq grands sacrifices ; ce sont là les cinq sessions rituelles:

– le sacrifice aux êtres,

– le sacrifice aux hommes,

– le sacrifice aux pères (scil. les Mânes),

– le sacrifice aux *deva* « dieux »,

– le sacrifice au *brahman* (scil. le *Veda*). Jour après jour, il faut offrir un *bali* (une boulette) aux êtres : ainsi accomplit-on le sacrifice aux êtres. Jour après jour, il faut faire offrande [à un hôte] jusqu'à la coupe d'eau : ainsi accomplit-on le sacrifice aux hommes. Jour après jour, il faut faire *svadhæ* [et accomplir la cérémonie pour les pères] : ainsi accomplit-on le sacrifice aux pères. Jour après jour, il faut faire *svæhæ* [et offrir aux dieux] jusqu'à la bûche. Et maintenant le sacrifice au *brahman* : le sacrifice au *brahman*, c'est la récitation-personnelle [du *Veda*]. »

Plutôt que cinq sacrifices différents, il vaut mieux voir là cinq groupes de destinataires que le même rituel quotidien, comprenant un acte de

nourriture et un autre de récitation pour le moins, a pour fonction de rassasier. Ces actes sont obligatoires (ils sont dits *nitya* « permanents ») ; il y a faute à ne pas les exécuter mais on n'en attend rien de particulier. L'accomplissement du devoir est fonction des injonctions védiques dispersées dans le *Veda* et interprétées par la *MÚmæµsæ* « Exégèse ».

Contrairement à l'Égypte, à la Rome antique, etc., ce culte n'est pas monumental. Pas de bâtiments religieux, pas de « temples védiques » : non pas qu'ils aient disparu car ils n'ont jamais existé et l'idée d'un monument védique est même incongrue si l'on se fonde sur les traités du sacrifice : les constructions réalisées pour les rituels védiques, l'***agnicayana***, le ***jyotiÒ†oma***, ***l'a‡vamedha***, etc. sont rigoureusement temporaires. À l'occasion de la cérémonie, on bâtit quelques huttes et abris dans des matériaux combustibles, qui sont entièrement brûlés à la fin de la cérémonie. Si le choix des lieux où ces sacrifices sont exécutés répond à des impératifs généraux (inclinaison, orientation, etc.), ces emplacements ne sont pas appelés à demeurer un lieu de culte permanent ni même un lieu de mémoire. Le ***yaj~a*** se tient dans un espace qualifié, non dans un lieu déterminé. Rien de durable : les officiants ne le sont que pour la seule durée de la cérémonie : ils ont été choisis par le couple de sacrifiants et ceux-ci les payent pour le travail effectué ; quand ils ont

reçu leur salaire, la *dakÒi◊æ*, et que la cérémonie est terminée, ils cessent d'être des officiants. Ils ne forment donc pas un clergé permanent attaché à un lieu de culte permanent. De plus le rituel védique est quasiment aniconique : nulle image, nulle statue ou symbole de la divinité n'y participent et comme le *yaj~a* est la seule cérémonie védique, c'est dire qu'il n'y a jamais de statue qui soit réalisée, encore moins d'icone. Aussi tout ce que l'on voit (temple, image, ***li©ga***, statue, etc.) aujourd'hui en Inde est forcément non védique. En fait, dans les rituels védiques, après qu'ils ont été réalisés, il n'y a rien qui demeure et devienne objet de culte ou de mémoire. Ainsi que le dit de manière très caractéristique le vocabulaire, le *yaj~a* est un moment d'arrêt et une fois celui-ci terminé, on « ré-atelle le char ». Le ***yaj~a*** est conçu comme un temps d'arrêt pour mieux continuer le chemin.

• **L'HINDOUISME ANCIEN OU BRAHMANISME**

L'HINDOUISME DÉVOTIONNEL

Déjà quand les rituels réservés aux brahmanes et rois étaient réalisés, il existait certainement, à côté de cette forme austère de célébration de la parole, une religion plus proche des hommes, plus affective. Alors que le

védisme faisait du rituel l'acte efficace, les hommes et les dieux lui étant subordonnés, dès avant l'ère chrétienne se met en place ce qu'on nomme la *bhakti* « (religion de) dévotion » qui va être dominante pendant toute la période classique de la civilisation indienne. Les deux grandes épopées, le *Mahæbhærata* (qui comprend la *BhagavadgÚtæ*) et le *Ræmæya◊a*, en sont les deux fondations. Ces textes ne sont pas des textes religieux à proprement dit, mais bien des œuvres littéraires (cf. *Le Ræmæya◊a* et le *Mahæbhærata*, chap. VIII). Ils ne font évidemment pas partie du *Veda* canonique même si l'on a dit du *Mahæbhærata* qu'il est le « cinquième *Veda* ». Mais c'est dans une forme littéraire nouvelle, l'épopée, dans une langue spécifique, que s'exprime une nouvelle sensibilité religieuse que ni le ritualisme védique ni les spéculations gnostiques des *upaniÒad* ne permettaient. La *bhakti* redispose les éléments du culte : notamment, elle éloigne les divinités des hommes ; Ωiva, ViÒ◊u sont comparables par statut au Dieu chrétien et sont donc fondamentalement différents des hommes. Paradoxalement, la relation entre l'homme et le divin devient centripète : le dévot cherche à se rapprocher de Dieu, voire à participer à sa nature suprême, à mériter Sa grâce efficace. C'est cette participation/séparation qu'exprime le mot *bhakti*, lequel n'a que secondairement le sens de dévotion. Grâce à cette

bhakti, l'homme va pouvoir sortir de l'humanité, du cycle des naissances et des morts, du cycle de l'action afin de s'unir ou plutôt de contempler la divinité. C'est donc une religion du salut : par d'autres voies, c'est ce que recherchent le *yoga*, le bouddhisme, le jainisme et toutes les « vues » (*dar‡ana*) devenues philosophies avec le temps. Mais la religion de *bhakti* comprend toujours les deux pôles que sont la dévotion d'un côté et la grâce de l'autre. À bien des égards, un chrétien reconnaît là des éléments de sa religion.

Par ailleurs, ce salut n'est pas réservé à l'élite que sont les hommes brahmanes : toutes les créatures y ont, plus ou moins, leur place, y compris celles qui étaient rejetées complètement de l'accès à la Révélation, les *‡ºdra* « êtres voués au service », les hors-castes, toutes les femmes, etc. La ***bhakti*** met l'accent sur l'intimité de la relation entre la créature et Dieu, sur la foi en Sa grâce salvifique, sur l'Amour qu'Il porte à ses créatures. Cela contraste avec la conception védique des dieux qui est centrifuge : dans le ***Veda***, les ***deva*** sont des puissances vénérées parce que craintes ; certes on leur adresse des louanges mais à distance respectueuse car ces dieux ne sont pas spécialement bons ; ils peuvent tuer, tromper, être sources de maladies, voire être eux-mêmes des maladies ; il faut plutôt craindre de rencontrer un dieu car il peut vous

« saisir ». C’est ainsi que, dans l’épisode fameux de l’histoire de Ωuna‡epha raconté dans l’*Aitareya-Bræhma◊a*, le dieu Varu◊a se saisit du roi Hari‡candra qui, s’étant adressé à lui, a manqué à sa parole : il n’y a là nul mysticisme, bien au contraire : le roi se retrouve malade, atteint d’hydropysie, croyons-nous reconnaître ! Il est donc victime d’une « possession » et le dieu ne le lâche pas facilement. Dans l’hindouisme de la ***bhakti***, on passe à une conception centripète de Dieu car, si Dieu est puissant et demeure donc craint, il est aussi un bon Dieu ; parfois, notamment pour **K®Ò◊a** ou **Ræma**, sa bonté se fait même aimable.

LES INNOVATIONS DE L’HINDOUISME

Les sectes

On imagine que ce vaste mouvement de *bhakti* a connu bien des courants et qu’il différait notamment selon que l’on s’adressait à Ωiva, ViÒ◊u, etc. Au premier se rattache le courant *‡ækta* qui met en avant la *‡akti*, l’énergie divine créatrice qui exprime la manifestation, l’univers sous toutes ses formes. Sur le second se sont greffées la piété ræmaïte et la dévotion k®Ò◊aite. De toute façon, la division a été la règle : les principaux courants religieux, assez bien connus, ont toujours eu

tendance avec le temps à se segmenter ; cette segmentation a donné naissance à de très nombreuses sectes. Le terme « secte », pris en mauvaise part en Occident, désigne ici une communauté, une tradition. Elles se sont constituées notamment sous l’influence des renonçants : ceux-ci, dont il existe de nombreuses variétés, qu’ils soient ou non rattachés à un ordre monastique, circulent d’une communauté à une autre, d’un monastère ou d’un temple à un autre. Ils véhiculent aussi les idées, les pratiques, les textes et peuvent être, à l’occasion, reconnus comme les maîtres d’une communauté. Se déplaçant, ils débattent, voire défient des concurrents. Ce que nous savons de la vie du plus illustre d’entre eux, Ωaµkara, (c’était déjà le cas de Ωækyamuni devenu le Buddha) va dans ce sens : on connaît le débat où Ωaµkara, défendant le *vedænta* non dualiste est opposé à un *mÚmæµsaka* ; le vainqueur deviendra le disciple de l’autre. Bien sûr l’ascète (un renonçant donc un célibataire) défait le ritualiste (marié comme il se doit), lequel est finalement initié par Ωaµkara lui-même tandis que son épouse entre dans une communauté monastique féminine. Ωaµkara ne fait pas que rencontrer des maîtres de connaissance : en tant que *yati* « ascète », il fréquente toutes les communautés, y compris les plus dangereuses, par exemple celle des *kæpælika* qui veulent offrir sa tête à Ωiva. Il faut une intervention divine

suscitée par un des disciples de Ωaµkara pour qu’il échappe à la mort ! Comme on le voit, si plusieurs voies (*mærga*) sont disponibles, certaines sont dangereuses.

L’hindouisme de la ***bhakti*** devient sectaire. Dans le védisme sacrificiel, l’absence de doctrine philosophique et la croyance en l’efficacité des mots énoncés (et non en l’efficacité des choses signifiées par ces mots) permettait la coexistence de différentes écoles : les variations entre les traités n’impliquaient pas de divergences de fond. Par contre, quand la croyance en la grâce divine s’est imposée, des divergences sont apparues selon que les dévots priaient ViÒ◊u, Ωiva, K®Ò◊a, Ræma ou une forme de la *‡akti*. Les traités spécifiques ou généraux (comme les *puræ◊a*) en portent témoignage : il y a un *ViÒ◊u-Puræ◊a*, un *Ωiva-Puræ◊a*, un *DevÚ-Bhægavata-Puræ◊a* (dédié à la déesse), un *Bhægavata-Puræ◊a* (dédié à K®Ò◊a) ; s’il n’y a pas de *Ræma-Puræ◊a* c’est parce qu’existe le *Ræmæya◊a*. ViÒ◊ouites et Ωivaïtes ne font pas toujours bon ménage et les persécutions ont existé. En général, on observe que dans une telle secte (elle est généralement fondée par un *saµnyæsin* « renonçant » et animée ensuite par un noyau de *saµnyæsin*), le nombre des dieux se réduit à un tandis que, simultanément les conditions d’accès sont relativement faciles : inclusive sur le plan social, la secte est exclusive

sur le plan divin ; cela contraste avec l'hindouisme ordinaire qui est plutôt inclusif sur le plan divin (il est polythéiste) tout en étant exclusif sur le plan social. Même aujourd'hui, les Occidentaux qui, en Inde ou ailleurs, sont tentés par l'hindouisme, sont de fait intégrés à une secte de l'hindouisme sans avoir de place dans l'hindouisme général.

Dès lors que disparaissent les rituels védiques, les formes du culte changent aussi. La langue du culte a évolué : le sanskrit du *Veda*, dont la connaissance était réservée aux brahmanes, était par statut impropre à ces formes de religion qui touchait toute la population. La nature violemment poétique des *mantra* védiques manquait du lyrisme requis pour la dévotion et la langue védique avait de toute façon disparu. Un sanskrit adapté à ces nouveaux besoins et aussi à un public nouveau a donc été utilisé. La langue de la *Bhagavad-GÚtæ*, c'est-à-dire de l'épopée, fut justement exemplaire dans sa simplicité et son caractère expressif. De plus, bien plus tard, les langues vernaculaires se sont lentement imposées et depuis les XVe-XVIIe s., toutes les œuvres majeures de la *bhakti* sont désormais en avadhî (une forme de hindî), en tamoul, etc. et bien sûr, cette promotion des langues vernaculaires a peu à peu marginalisé le sanskrit. La prière, inconnue dans le brahmanisme védique, se développe sous différentes formes : la litanie des mille noms (de ViÒ◊u, de la

déesse, etc.), les *stotra* et *bhajana* plus courts (aujourd’hui on récite encore ceux de Ωaµkara), les formules condensées et les phonèmes isolés auxquels s’est ajoutée la prière silencieuse. Mais la croyance en l’efficacité des mots sanskrits se maintient et limite ou encadre ces usages.

Icones et idoles

Le culte devient iconique. La religion rituelle vénérait les mots et dans une large mesure, le brahmanisme et l’hindouisme remplacent les mots par des statues. L’image de la divinité, sa statue, son symbole (notamment le *li©ga* de Ωiva) deviennent objets d’adoration. Le rituel majeur est la ***pºjæ***, un mot et une cérémonie inconnus du ***Veda***, en fait une adoration du dieu. Mais védique ne veut pas dire *ærya* : si cette cérémonie d’adoration, inconnue des textes védiques, était peut-être pratiquée par des non-*ærya*, elle pouvait aussi l’être par des *ærya* non brahmanes ; de fait, elle émerge de la pratique personnelle (non publique) des populations exclues du *Veda*. Elle fut peu à peu adoptée par les brahmanes (les derniers à l’avoir adoptée !) pour devenir une cérémonie commune à tous. On devrait dire les *pºjæ* tant il en existe de formes différentes : il y a la modeste *pºjæ* pratiquée (encore aujourd’hui) dans

les rues des villes, celle solennelle des temples. La plus importante a toujours été celle qui est pratiquée dans le culte domestique. Sans compter que ViÒ◊u ou Ωiva sont adorés sous des noms et des formes diverses, que la déification touche les hommes et que l'on fait la *pºjæ* pour le maître fondateur de la secte (Ωaµkara, Ræmænuja, etc.). Or la *pºjæ* est plus qu'une cérémonie d'adoration : l'image ou la statue est fabriquée, installée, consacrée rituellement et le culte consiste principalement à habiller, parer, purifier, nourrir, réjouir (par de la musique, des spectacles, etc.) et finalement adorer le dieu présent dans l'idole. Ce qu'on appelle le tantrisme (cf. infra) ajoute parfois une identification du dévot à la divinité. Généralement après que le dieu a mangé (seule partie de la cérémonie à l'abri du regard des dévots dans le culte public), ceux-ci mangent le *prasæda*, en fait les restes de la nourriture du dieu. Il existe des *pºjæ* plus solennelles encore où la statue, disposée sur un char de procession, marche à travers les rues de la ville (*yætræ*). La cérémonie peut être privée et chaque maison en Inde, aujourd'hui encore, dispose d'un petit autel où la « divinité d'élection » (*iÒ†adevatæ*) est vénérée. La liturgie divine évoque le rituel royal, voire est calquée sur lui. De toute façon les grands dieux, c'est-à-dire les dieux salvifiques comme Ωiva, ViÒ◊u, la Déesse, etc. sont souvent conçus

comme les souverains d’un royaume : alors que la société humaine distingue les pouvoirs spirituel (incarné dans les brahmanes) et temporel (incarné dans les *kÒatriya*), le dieu les associe.

Les temples

Autre innovation de l’hindouisme, les maisons des dieux (*devæyatana*) qu’on nomme les temples. C’est parce que les dieux y ont leur séjour qu’ils sont aussi des lieux organisés pour leur culte. Les « temples » (*vimæna*), encore inconnus à l’époque du*Mahæbhærata* et du *Ræmæya◊a*, sont principalement des habitations où résident le dieu et sa famille. La liturgie y est réalisée parfois de manière solennelle et publique, le plus souvent à l’abri des regards. D’ailleurs, la pièce où se tient la statue de ViÒ◊u, le *li©ga* de Ωiva... est le plus souvent sombre. L’Inde classique, à partir du VIe siècle a érigé des temples de plus en plus vastes et dont les fonctions se sont accrues avec le temps. Le temple, simple lieu où est érigée la statue du dieu objet de culte et de dévotion populaire, est devenu une institution desservie par un personnel permanent (officiants, courtisanes et danseuses sacrées, etc.) : c’est un lieu d’habitation et de culte mais aussi un lieu d’étude, une institution caritative, un théâtre, un abri pour les démunis. Comme le dieu est aussi

roi, le temple représente donc symboliquement l'espace de souveraineté divine (il est un microcosme) tandis que réellement il est un espace de souveraineté terrestre, un royaume ; celui-ci comprend d'une part le temple, des terres, un trésor, etc. et d'autre part une société dharmique. Des complexes de temples ont été bâtis ; le temple est devenu le centre d'une ville. Ωaµkara (VIIIe s.) organisa des temples pour des ascètes lesquels devinrent des sortes de moines. Les monastères dirigés par un guide spirituel ou son successeur en association avec les temples se sont souvent installés dans ces lieux: la religion est localisée, enracinée dans l'espace. Tout cela est une innovation de l'hindouisme car une des marques du védisme est que jamais on n'associe les divinités et les rituels avec un lieu géographique déterminé ou une structure fixe. La mythologie védique est principalement céleste et toujours universelle : les dieux du *Veda* arpentent les espaces, mais ignorent la géographie terrestre. Par contre, très systématiquement, la mythologie de l'hindouisme est terrestre et même de plus en plus indienne : tel dieu s'est manifesté là, a fait ça ailleurs, a combattu dans telle forêt et finalement est mort à cet endroit. Les différents temples organisent l'espace indien comme autant de lieux d'un périmètre sacré des actions divines. Car l'hindouisme invente le temple, lieu de culte et aussi lieu où

l’on cultive le souvenir de la présence du dieu. Les dieux ont mythologiquement arpenté le sol de l’Inde et les hommes, des siècles ou des millénaires plus tard, suivent leurs pas. Les temples commémorent les haltes des dieux lesquelles deviennent les lieux du souvenir : ce sont les chemins de pèlerinage qui mènent aux villes saintes (les *tÚrtha*) où, lors des *mela*, se rassemblent parfois des foules gigantesques. Et ces dieux n’ont fréquenté que l’Inde et les Himælaya... Il en va pareillement avec le bouddhisme où l’habitude de pèleriner sur les pas du Buddha est même plus ancienne que les pèlerinages hindouistes. Le védisme était universel, l’hindouisme est plus ancré dans un territoire.

La prolifération des temples puis des pèlerinages ont permis le développement de nouvelles formes de culte. Mais la liturgie publique au temple est demeurée secondaire (y compris jusqu’à aujourd’hui) par rapport au culte privé, à l’abri des regards. La *pºjæ* est, rappelons-le, une pratique venue des basses castes et adoptée ensuite par les brahmanes. Le culte, donc la ***pºjæ***, n’est pas réservé aux brahmanes officiant dans un temple, mais revient d’abord au maître de maison, quel que soit son statut, officiant dans un cadre domestique. D’autant que les cultes des « dieux sanskrits », c’est-à-dire les dieux des textes, vénérés par les brahmanes, s’ils sont les plus connus (ViÒ◊u, Ωiva, etc.) ne sont pas les

seuls. Une multiplicité d’autres dieux, populaires et villageois, sont vénérés. Les brahmanes et les temples ne doivent donc pas être assimilés aux prêtres et aux églises !

L’homo religiosus

L’évolution touche aussi l’*homo religiosus*. Dans le védisme, c’est le sacrifiant pour qui le rituel sacrificiel est organisé. C’est lui la personne centrale du culte : un maître de maison, marié (la présence de son épouse est indispensable pour réaliser un *yaj~a*), riche car il doit être capable sans se ruiner de payer la séquence des rituels ; or ceux-ci sont nombreux et peuvent être dispendieux. L’état de *brahmacærin* à vie, c’est-à-dire d’étudiant brahmanique célibataire à demeure, sans être condamné, n’est pas encouragé. Dans le *Veda*, les *®Òi*, ces êtres qui ne sont ni des hommes ni des dieux et sont censés percevoir originairement les rituels (et le *Veda* selon la *MÚmæµsæ*) sont aussi des êtres mariés, pères de famille. Ils doivent célébrer le *‡ræddha*, le rituel privé pour les ancêtres morts, un des rituels demeurés jusqu’à aujourd’hui parmi les plus pratiqués. Védiquement, c’est l’être social qui est pratiquement au centre de la vie religieuse et qui, dans le cas des *®Òi*, en est le modèle. Par contre, dans l’hindouisme, le dévot ordinaire, marié et accomplissant ses

devoirs économiques, pourtant majoritaire, est dévalué au profit de l'anachorète, du renonçant ou du membre d'une secte fondée par un ancien maître ; la figure du renonçant est le modèle. C'est à lui, exclusivement, que les grands maîtres s'adressent, à qui ils promettent le salut. Le public de Ωaµkara, ceux qui sont les destinataires du *Brahmasºtra*, etc., sont des renonçants et quand Ωaµkara défie un maître ritualiste (*mÚmæµsaka*) marié, après qu'il l'a vaincu, celui-ci devient un renonçant. De même, les bouddhistes anciens (ceux du *theravæda*), les jains envisagent le salut comme conséquence de l'état de moine : les laïcs en sont exclus.

Quant à l'être social, c'est celui qui n'a pas renoncé aux nécessités mondaines, qui fait des compromis et qui, incapable d'accéder à la réalisation complète, est condamné à renaître. Le fait qu'il soit marié, qu'il engendre des enfants le lie définitivement à eux : il devra les éduquer ; il devra entretenir sexuellement et économiquement son épouse. Il a projeté son sperme dans une matrice : il s'est condamné à l'avenir. Cela l'oblige aussi à parler une langue vulgaire et donc, quoi qu'il fasse, sa conscience sera structurée par des pensées et des mots vulgaires. S'il est riche, il devra dépenser sa richesse pour les ascètes et leurs monastères, la manière de payer son insuffisance essive. Quant à la

figure du ®*Òi*, si le titre est dorénavant donné à des hommes, on ne parle plus à leur égard de leur épouse et de leurs enfants : le ®*Òi* est devenu une sorte de renonçant par excellence. Cette tendance est allée s'accentuant et à partir de Ωaµkara, elle est explicitement exprimée. Des 40 principes conduisant à la délivrance, derniers vers qu'on attribue à Ωaµkara, citons le n° 8 : « Quittez au plus vite et à jamais votre maison ». Le *vedænta* n'est pas pour les pères de famille et avec **Ωaµkara**, les renonçants ont pris le pouvoir idéologique en Inde.

En outre, dès la fin de la période védique et même avant peut-être, aux ***mahæyaj~a*** védiques s'était ajoutée toute une série de rituels (les ***saµskæra***) ponctuant les grands événements de la vie individuelle (cf. La vie familiale et le mariage, chap. XI). Leur nombre a varié et s'est bien entendu accru jusqu'à une quarantaine: l'imprégnation, la naissance biologique, la seconde naissance qui est naissance au *Veda* (et qui justifie l'épithète *dvija* « deux-fois-né »), le mariage, la mort : autant d'occasions qui vont, par paliers successifs, perfectionner (*saµsk*®-) la personne. Là aussi, il n'y a pas grand chose de concret à attendre ici-bas de ces rituels, sauf éventuellement une renaissance dans une bonne incarnation. Par contre, il a existé très tôt des rituels *kæmya* « votifs ». Ils ne sont pas enseignés dans la triple Science (*trayÚ vidyæ*) mais dans

l'*Atharva-Veda* : comment acquérir l'amour d'une femme, comment le conserver, comment vaincre ses ennemis, les tuer, guérir des morsures de serpents, éviter la fièvre maligne et l'envoyer chez l'ennemi, se protéger de la mauvaise magie (celle des autres), comment acquérir de la richesse. Ces rites ***kæmya***, à finalité bien humaine, se sont perpétués jusqu'à nos jours.

LES DIEUX DE L'HINDOUISME

L'hindouisme n'est pas une religion définie : nulle part ni à aucune époque on ne voit un panthéon définitif, installé et organisé. Ainsi Ræma, héros d'une épopée, devient un dieu démiurge avant d'être intégré dans les avatars de ViÒ◊u.

La *trimºrti* « la triade » des dieux majeurs a toujours été déséquilibrée: Brahmæ, le dieu créateur, n'a jamais eu l'importance de ViÒ◊u qui régit le maintien de l'ordre ou de Ωiva qui incarne la dissolution, la destruction.

ViÒ◊u et ses dix avatars les plus connus (*avatæra* « descente », « incarnation »).
- incarnations zoomorphes : avatæra du k®tayuga « âge accompli ») 1) Matsya « poisson »

2) Kºrma « Tortue » (lié à l’histoire du « barattage de l’océan de lait »)

3) Varæha « Sanglier » ; ViÒ◊u sauve la terre immergée dans l’océan).

4) Narasiµha « Homme-lion »; mi-homme, mi-lion, ViÒ◊u sauve l’univers menacé par un Asura invincible semble-t-il.

– incarnations humaines : avatæra du *tretayuga* « âge des trois (pieds) »

5) Væmana « Nain » ; reprise du mythe védique de ViÒ◊u qui, en trois enjambées, arpente l’univers.

6) Para‡uræma « Ræma à la hâche » ; premier de la série des héros divinisés. ViÒ◊u extermine tous les kÒatriya « guerriers » et rétablit la primauté des brahmanes.

7) Ræmacandra ou plus simplement Ræma ; le héros du Ræmæya◊a divinisé. Dans le cycle de Ræma, apparaît Hanumæn, le dieu-singe.

– incarnation du *dvæparayuga* « âge des deux (pieds) »

8) K®Ò◊a « Noir » ; encore un héros (principal dans le Mahæbhærata) divinisé qui a cumulé sur son nom des légendes d’origine diverse. Il y a a) l’enfant, espiègle et voleur ; b) le bouvier (Govinda « bouvier ») adoslescent, grand amateur de gopÚ « les bouvières », notamment Rædhæ ; c) le héros tueur de monstres et d) le dieu manipulateur qui, dans le Mahæbhærata, organise un combat apocalyptique. Les cultes des différents K®Ò◊a se sont développés dans toutes les directions, notamment le « mystère » de l’Amour

divin. Dieu d’abord régional, K®Ò◊a a fini par devenir un dieu souverain pan-indien, et même international récemment ! La mort de K®Ò◊a (-3102 selon certains calculs) marque le début du *kaliyuga*.

– incarnations du *kaliyuga* « âge noir »

9) Buddha. C’est vers le VIIe s., quand le bouddhisme commençait à décliner en Inde même, que l’homme buddha « éveillé » a été divinisé… dans l’hindouisme et intégré par le haut dans le panthéon selon une pratique bien connue en Inde : on divinise ou l’on fait une idole de ce dont on veut se débarrasser. Bien sûr, le Buddha n’a jamais été l’objet d’aucun culte dans l’hindouisme même.

10) Kalkin ou Kalki. C’est l’avatar du futur qui rétablira, dans quelques centaines de milliers d’années le *k®tayuga*.

La parèdre de ViÒ◊u est LakÒµÚ, alias ΩrÚ.

Ωiva « bienveillant » et aussi le nom de la hyène, l’animal qui fréquente les cimetières. Il préside à la mort des corps. Le jeu de mots ‡ava/‡iva (cadavre/‡iva) est très fréquent. Ωiva est particulièrement le dieu du yoga, le *mahæyogin* « grand yogin ». Cette tendance au retirement et à l’ascèse est combattue par les forces de vie dont il hérite de sa dimension Pa‡upati « Seigneur des animaux ». *PærvatÚ*, son épouse, et Ωiva parviennent (difficilement) à engendrer deux fils, Ga◊e‡a le dieu à tête d’éléphant et Skanda alias Kumæra.

LA DÉESSE
PærvatÚ est la Déesse par excellence et cristallise aussi sur sa personne toutes les possibilités du féminin : Elle est – KalÚ « la Noire » – Pi©gæ « la fauve » – Durgæ « l'Inaccessible » – Ÿ‡anÚ « la Souveraine » – RaktadantÚ « Dents rouges » – BhagavatÚ « Toute-puissante » – et aussi, KumarÚ « la Vierge », Ambikæ « la Mère », Kæme‡varÚ « la Déesse au désir », GaurÚ « la Blanche », Annapºr◊æ « Celle qui déborde de nourriture », Lalitæ « l'Amoureuse » etc.

La face sombre de Ωiva est Rudra, « hurleur » ou « qui fait pleurer ».

En général, ViÒ◊u ou Ωiva sont sentis comme la forme plénière et unique de la divinité qui, secondairement se divise en trois fonctions distinguées par les exégètes. Les trois dieux ont toujours été sentis comme complémentaires ou associés et il existe même des formes hybrides de Ωiva et ViÒ◊u dans les images cultuelles comme Harihara.

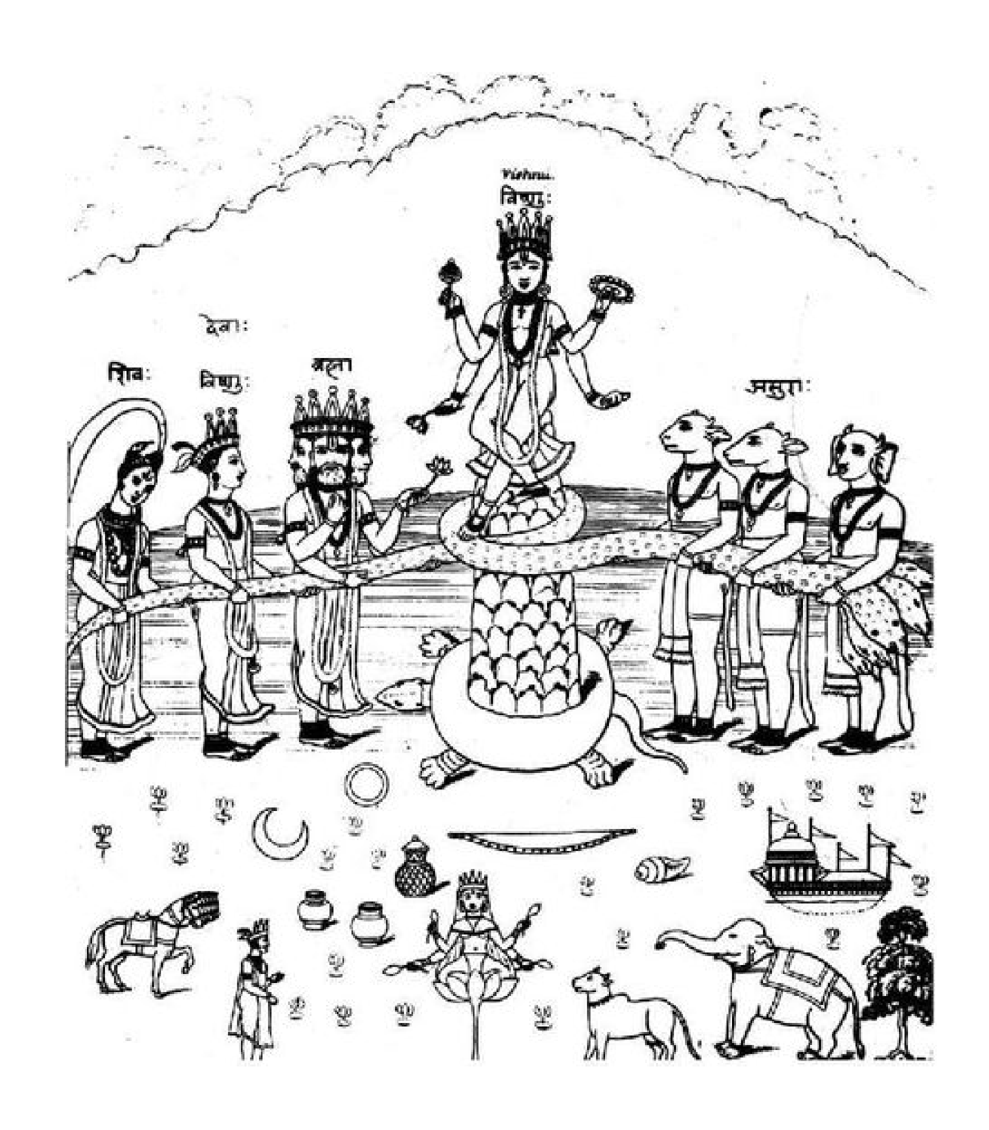
C’est ainsi qu’un hymne ‡ivaïte, le Ωivamahimnastotra, 4, déclare « Ta puissance est de faire naître, durer et périr ce monde » tandis que des hymnes vishnouites disent la même chose de ViÒ◊u.

Toutes ces conceptions nouvelles ne remettent pas en cause frontalement le védisme puisque l’hindouisme reconnaît (généralement et avec bien des nuances) l’autorité du *Veda* et utilise les textes védiques pour ses propres cérémonies. Mais à force d’ajouts doctrinaux majeurs comme la notion de *karman* par exemple ***brahman*** (cf. « Les philosophies » dans le chap. « La littérature »), d’oublis massifs, de multiples réinterprétations, de cérémonies et de divinités nouvelles, c’est bien une autre religion ou plus généralement une autre conception de la vie qui se développe. La majorité des dieux majeurs de l’hindouisme est complètement inconnue dans le ***Veda*** : c’est le cas de *K®Ò◊a*, de *Ræma*, de *Ωiva* sans parler de leurs contreparties féminines. Le *fig-Veda* mentionne même (*fiS* VII, 21, 5 et X, 99, 3) le culte du phallus comme caractéristique des ennemis des *ærya* ; or on connaît l’importance du *li©ga* dans le culte de Ωiva ; le phallus est le « signifiant privilégié » du dieu. Cela vaut aussi pour les autres dieux : Ga◊e‡a, le dieu à tête d’éléphant, Hanumæn à tête de singe, l’effroyable KælÚ, la Mère

Divine, etc. n'ont pas d'origine ni d'équivalent védique. D'autres dieux, comme ViÒ◊u, une divinité védique (cinq hymnes du *fig-Veda* lui sont consacrés) ou Rudra changent de statut et sont réinterprétés. Tout un panthéon se met en place : c'est celui que l'Inde contemporaine révère encore, celui des dix descentes de **ViÒ◊u** sur terre, les ***avatæra***. C'est celui de la ***trimºrti* « la Trinité » où Brahmæ** est le créateur, **ViÒ◊u,** le conservateur et **Ωiva,** le destructeur de l'univers. Tandis que soit ViÒ◊u soit Ωiva reçoivent le statut de dieu suprême, Brahmæ, personnification du *brahman*, n'occupe jamais cette fonction : dans toute l'Inde, on ne lui connaît qu'un seul temple indépendant, celui de PuÒkara dans le Râjastan. Dans certaines sectes, K®Ò◊a, Ræma sont les dieux suprêmes ou sont considérés comme des *avatæra* de ViÒ◊u. La mise au point de ce panthéon fut progressive et ne s'est jamais terminée. Le nombre d'incarnations de ViÒ◊u (les avatars) est très variable selon les textes. La liste de dix, aujourd'hui canonique, ne s'est imposée que vers le Xᵉ s. ; les textes les plus anciens n'en mentionnent que quatre ou six, les plus récents en connaissent jusqu'à trente-neuf !

L'hindouisme est inflationniste. Quant aux dieux du *Veda*, ils sont marginalisés et l'on chercherait en vain un temple consacré aux dieux

védiques, Soma, Indra, Mitra, Agni, etc. ; le culte de ces dieux disparaît complètement. On connaît de rares statues d'Agni. Sºrya, le dieu-soleil, se maintient quelque peu. Ces dieux n'occupent plus qu'une place mineure dans la mythologie : par exemple, Indra devient le chef des *aÒ † adikpæla* « les huit protecteurs des orients » encore nommés *lokæpala* « régents du monde » affectés à la protection des directions et il est responsable spécifiquement de l'est (cf. L'espace, chap. VI). Dans le bouddhisme devenu une religion, sous le nom de Sakkha (sanskrit Ωakra), Indra, le principal des dieux du *fig-Veda*, devient le chef des *tævatiµsa* (« les Trente-Trois ») chargés de surveiller le *dhamma* « la Loi ». Et bien sûr, comme les autres dieux, les dieux d'origine védique sont alors représentés sous forme de statues anthropomorphes et dotés d'une iconographie complète (cf. La sculpture, chap. X). Par exemple Agni est souvent représenté comme un être bicéphale dont une tête évoque le feu domestique et l'autre le feu sacrificiel. Comme on le voit, il s'agit avec les mêmes mots d'une réécriture complète.



Le barattement de l’océan et la conquête du breuvage d’immortalité.

Les mythes des puræ◊a reprennent et réinterprètent souvent les mythes védiques. En l’occurrence, c’est le cas des versions de ce thème (qui est même indo-européen). On voit les Deva à gauche et leurs ennemis les Asura à droite, pour une fois réunis : avec la montagne Mandara comme baraton et Væsuki le serpent comme corde, ils barattent l’océan de lait dont ils extraient toutes sortes de richesses disposées au premier plan. Parmi elles, le pot d’immortalité (am®takæla‡a) qui va leur permettre d’acquérir l’immortalité. Cette histoire est racontée

notamment dans le ViÒ◊u-puræ◊a (I, 9, 81-111) où elle est intégrée dans un avatæra de ViÒ◊u, celui de la tortue. ViÒ◊u trône sur la montagne tandis que les dieux du Veda ont été remplacés par la trimºrti hindouiste : Brahmæ avec ses trois têtes, ViÒ◊u et Ωiva.

De plus, l'hindouisme des hautes castes végétariennes connaissant le sanskrit, celui des brahmanes qui perpétuent en les transformant certains aspects du védisme, est différent de l'hindouisme du peuple. Petit à petit, tandis que les brahmanes bannissent les sacrifices avec mise à mort d'un animal, qu'ils deviennent végétariens et adeptes de la non-violence, qu'ils épousent les valeurs des renonçants, ils se mettent à adorer des divinités (ViÒ◊u, Ωiva) elles-mêmes végétariennes lesquelles s'adonnent au *yoga* : Ωiva est le grand *yogin*, ViÒ◊u dort de sa *yoganidræ* « sommeil yogique ». Par contre, les basses castes, sans pour autant perpétuer les rituels védiques dont elles ont toujours été exclues, pratiquent les sacrifices d'animaux, avec mise à mort d'un bouc généralement. Notamment, le sacrifice du buffle commémore le grand combat de la Déesse avec un Démon ; la mise à mort du buffle par décapitation est une fête riche de symbolisme, complexe, qui intègre localement certaines instances de l'hindouisme général sans être en relation avec les *yaj~a* védiques.

Par le biais des temples et des lieux de pèlerinage, l’hindouisme territorial s’organise dans les villages et les régions, en un panthéon de divinités dont certaines (les plus hautes donc les plus pures) sont végétariennes et les autres plus ou moins carnivores. Parfois cette différence recoupe l’opposition ancienne Deva/Asura (Dieu/Démon) ; ailleurs ce sont des formes différentes de la même divinité, lesquelles sont surtout en complémentarité : chaque caste vénère un dieu à sa ressemblance car les usages de la société des dieux suivent étroitement ceux de la société des hommes. Les dieux et déesses populaires protègent le village, quand ils ne l’ont pas fondé ; ils protègent des maladies quand ils ne les envoient pas sur les populations (notamment la terrible variole), etc. Les dieux des hautes castes sont moins intégrés à la vie locale, plus liés à la délivrance personnelle. Un paysan n’ira pas dans un temple fréquenté par les hautes castes et réciproquement les brahmanes se tiendront à l’écart des cultes populaires. Tout cela subsiste plus ou moins aujourd’hui. Cette multiplicité des dieux est relative. Hier comme aujourd’hui, on trouve toujours quelqu’un pour affirmer que tous ces dieux sont des aspects différents de la même divinité et que l’hindouisme est un monothéisme.

N’imaginons pas que l’hindouisme végétarien ait le monopole du spirituel tandis que l’hindouisme populaire et carnivore ne serait qu’un ensemble de superstitions. Après le XIIe s., l’hindouisme s’exprime principalement, voire exclusivement, dans les langues vivantes, le plus souvent dans leur forme savante mais aussi dans leurs formes populaires. Kabir qui vécut au XVe s. est certainement le plus connu de ces mystiques qui expriment une foi ardente en utilisant une langue poétique et populaire. Simple tisserand, illettré et pauvre, il a composé, c’est-à-dire énoncé, des centaines de *bæ◊Ú* « paroles », sous forme de courtes chansons ou distiques très ramassés: certains le considèrent comme un des plus grands mystiques que l’Inde ait connus ; quoi qu’il en soit, ses vers, plus ou moins arrangés avec le temps, ont inspiré hindous et musulmans jusqu’à aujourd’hui. Était-il musulman comme c’est probable ? Hindou d’origine ? De manière caractéristique, on ne peut être certain de rien sauf que, peu au fait des traditions brahmaniques et musulmanes, il cherchait et trouvait en lui-même la vérité.

« Le seul espoir est en Dieu, tout autre espoir est désespoir.

On fait sa demeure dans l’eau et on meurt de soif »

(*KæbÚr-granthævalÚ*, III, 12).

En fait, tout au long de l’histoire philosophique et religieuse de l’Inde classique, l’aspect *bhækta* « dévotionnel » et l’aspect philosophique s’épaulent. C’est ainsi que Yamunæcærya et Ræmænuja donnent un contenu philosophique (en sanskrit) à la mystique viÒ◊ouite tandis que les douze *æ¬vær* « Ceux qui plongent profondément » lui apportent en tamoul son contenu émotionnel. Les deux premiers sont des brahmanes tandis que, parmi les douze *æ¬vær*, Nammæ¬vær est un *‡ºdra* et Tirumangai, le dernier d’entre eux, est fils de*kÒatriya*et membre de la caste des voleurs.

• L’HINDOUISME TANTRIQUE

Un des développements majeurs de l’hindouisme fut ce qu’on appelle génériquement le tantrisme. Le mot est imprécis puisque dérivé de *tantra*, un des termes anciens pour désigner des traités de toutes sortes. Ainsi un célèbre recueil de contes et de fables se nomme-t-il *Pa~catantra* « Les cinq traités » parce qu’il est divisé en cinq chapitres et non parce qu’il contiendrait quelque enseignement religieux ou métaphysique. Comme « hindouisme », « tantrisme » est un mot occidental, inventé au XIXe s., si commode qu’il a été adopté ensuite en Inde même pour cette raison. Mais auparavant, le tantrisme n’est pas considéré comme un

système au même type que le *yoga*, le *nyæya* « la logique » ou le *vyækara◊a* « la grammaire ». D'ailleurs au XIVe s., le *Sarvadar‡anasaµgraha* « Compendium de tous les *dar‡ana* », c'est-à-dire un des ouvrages où sont exposées les principales vues et idéologies philosophico-religieuses, mentionne quinze *dar‡ana* en plus du *vedænta* de Ωaµkara mais ne décrit pas le tantrisme en tant que tel, sous ce nom ou un autre. D'autre part, la littérature dite tantrique comprend des œuvres qui portent des noms divers : *tantra*, *saµhitæ*, *ægama* et même *sºtra*, *upaniÒad* comme dans le *Veda*. Ce n'est pas un hasard : ces écrits considérés comme révélés sont en sanskrit, même si vers l'an mille, les réformateurs ont pris l'habitude de s'exprimer, en plus, dans les langues vernaculaires. Parmi ces nombreux ouvrages, le *Mahænirvæ◊atantra* « Traité de la grande extinction » est-il le plus connu. Dans le Sud, ce sont les *ægama* ‡ ivaïtes (comme le *Kæmikægama*) et les *samhitæ*viÒ◊uites (comme la *MarÚci-Saµhitæ*) qui représentent ce courant ; aujourd'hui, ce sont les traductions en tamoul qui sont connues et plus ou moins pratiquées, après actualisation.

Le tantrisme a connu en Occident un succès inespéré dû à une présentation tendancieuse de certains rituels sexuels pourtant tout à fait

minoritaires. Il en résulte une réputation sulfureuse entretenue par des enseignants indiens ou occidentaux qui en Occident caressent les gens intéressés *anulomam* « dans le sens du poil ». Quoi qu'il en soit d'aujourd'hui, le tantrisme d'hier qui déborde largement l'Inde classique est une certaine sensibilité religieuse, un ensemble de variantes de l'hindouisme général, joint à des pratiques spécifiques. Il se développe entre les VIIIe et XIVe siècles et même auparavant disent certains et gagne l'ensemble de l'hindouisme après cette date. Le terme désigne donc des traits doctrinaux et des pratiques qui se retrouvent dans toutes les sectes hindoues, ‡ivaïtes, viÒ◊ouites, dans le bouddhisme, en Inde et en dehors de l'Inde : il est exporté dans le lamaïsme tibétain, en Chine, etc. Aujourd'hui, c'est la forme d'hindouisme pratiqué par l'énorme majorité de la population sans que la ***bhakti*** et le piétisme aient disparu. Le tantrisme est aussi la base des spéculations philosophiques et religieuses à la fin de l'époque classique. Il y a bien longtemps que le ***Veda*** (dès avant l'ère chrétienne) et même les ***dar‡ana*** classiques (vers le début du second millénaire) ne sont plus à la source vive de la pensée sous toutes ses formes en Inde !

LA RÉHABILITATION DU DÉSIR

Le védisme sacrificiel, qu'il concerne les dieux ou les hommes, tient le désir (*icchæ, kæma*) en grande estime : les cosmogonies védiques placent le désir (*kæma*) à la source de la création et la création dont la procréation est un aspect particulier est un acte bon. Les choses s'inversent dans le brahmanisme qui est une idéologie de la contention, de la rétention, de la contre-création ; c'est particulièrement net avec le *yoga*. Le tantrisme réagit à son tour contre cela et restaure le ***kæma***, entendu au sens le plus large, censé servir le ***mokÒa*** « délivrance ». C'est là l'aspect transgressif qu'ont d'abord retenu les Occidentaux : les joies des sens (y compris parfois celles de l'alcool et du sexe) peuvent, si elles sont bien encadrées, mener au souverain bien : « Le plaisir qui naît du vin, de la viande, de la femme, est salut pour qui sait, il est déchéance pour ceux qui ne savent pas ». Certaines sectes tantriques rejettent aussi toutes les règles de pureté, de nourriture, de distinction de caste et de sexe qui sont (et demeurent) au cœur du brahmanisme. À terme, le délivré-dans-ce-monde (encore appelé « libéré-vivant ») que célèbrent les cultes tantriques est à la fois dans la *bhukti* « jouissance du monde » et la *mukti* « délivrance »,

voire accède à la délivrance par la jouissance. Cela constitue la forme extrême du tantrisme, celui dit « de la main gauche » par opposition à la forme plus orthodoxe dit « de la main droite ». Historiquement, ce que l'on constate, c'est que les deux mains ont été simultanément employées, avec toutes les répartitions possibles. Il n'existe pas de tantrisme qui soit exclusivement de la main gauche même si justement le tantrisme « pur » coïncide avec « la main gauche ».

PAROLE ET *MANTRA*

Un second trait fondamental est la place éminente accordée à la parole. Le fait n'est pas nouveau, mais il est ici systématisé et amplifié à propos de paroles spécifiques, non langagières parfois, appelées *mantra*. Ce même mot désignait dans le *Veda* les paroles récitées dans les sacrifices : *agn≤m Úle puro≠hitam yaj~a≠sya deva≠m ®tv≤jam / ho≠tæraµ ratnadhÂtamam* (*fig-Veda* I, 1, 1) est un *mantra* en tant que cette première strophe du *fig-Veda* est utilisée dans un sacrifice. Plus tard, dans l'hindouisme classique, les *mantra*, védiques ou non,sont des formules transmises par un maître et utilisées à toutes sortes de fins : avec les ***mantra***, on soigne et on se soigne, on tue son voisin, on se protège de sa magie, on s'attire l'amour d'une femme, on se guérit de la

morsure d’un serpent, etc. Dans le tantrisme, les *mantra* ne sont plus ceux du *Veda* et si l’utilisation à des fins personnelles des *mantra* se perpétue, les principaux *mantra* sont considérés comme l’essence même des divinités et sont l’objet d’un véritable culte. Pour l’adepte préparé par une ascèse bien menée (*mantrasædhana*), leur toute-puissance peut se révéler et en fait c’est Dieu qui est connu quand le *mantra* est connu. C’est une caractéristique de l’hindouisme médiéval (et contemporain) qu’il y a des *mantra* de toutes sortes, de tous statuts, pour toutes les occasions. Mais ils servent surtout au culte :

« Depuis le premier sillon [autour du futur temple], tous les rites sont accomplis avec des *mantra*.

Par conséquent, les *mantra* étant destinés au rituel, il n’est pas de rituel sans *mantra*.

Par des *mantra*, on installe le dieu, par des *mantra* on l’adore.

Par des *mantra*, on le baigne et par des *mantra* on lui offre des oblations.

Les rites de réparation [des fautes] se font par des *mantra* et la *dÚkÒæ* par des *mantra* aussi.

Par des *mantra*, on acquiert les pouvoirs merveilleux et par les *mantra* on accède au séjour de Ωiva. »

C’est ainsi que le *Vætula‡uddhægama* souligne dans son introduction l’importance des *mantra*.

Toujours transmis par initiation, les ***mantra*** sont plus ou moins largement accessibles. Bien sûr, plus leur accès est facile, moins leur statut et donc leur puissance sont élevés. Ces nouveaux *mantra* (ou parties de *mantra*) comprennent notamment des mots non signifiants tandis que leurs phonèmes représentent les dieux voire sont les dieux eux-mêmes. Tout un ésotérisme des phonèmes s’est donc développé notamment à propos des *bÚjamantra* « les *mantra*-semence ». De nombreux manuels analysent ces mots (signifiants ou non) en phonèmes signifiants. En général, chaque phonème est lié à un dieu (notamment par le biais de son initiale) ; ainsi de l’analyse du *bÚjamantra* « *HrÚm* » dans le chapitre VI du *Varæda-Tantra* :

HakæraÌ ‡ivavæcÚ syæd rephaÌ prak®tir ucyate
mahæmæyærtha Ú‡abda nædo vi‡vaprasºÌ sm®taÌ
duÌkhaharærthako bindubhuvanæµ tena pºjayet

« Le *h* SIGNIFIE Ωiva tandis que le *r* est la nature (*prak®ti*) ; le *Ú* est la grande illusion et le *næda* est la mère de l’univers ; la résonance nasale (du *m*) signifie « qui enlève la douleur ». C’est avec ce

> [*mantra*] que Bhuvane‡varÚ « Déesse de l’univers » devra être adorée. »

Parfois les phonèmes sont analysés en fonction de l’initiale d’une racine grammaticale (c’est souvent le cas du célèbre *Ωiva-Sºtra*) ou du nom d’un dieu : le *g* est ainsi compris comme une forme de la racine *GAM-* « aller » ou de Ga◊e‡a. Tout l’alphabet sanskrit ainsi compris se révèle être la matrice des dieux. C’est ainsi que les noms communs du sanskrit véhiculent secrètement les noms cachés des dieux. Cette parole où les phonèmes sont signifiants et où les mots communs du sanskrit sont détournés de leur sens commun et acquièrent un sens caché a parfois été nommé « langage crépusculaire ». C’est le *mantrayæna* « voie des *mantra* » ou *mantra‡æstra* « enseignement des *mantra* » qui est présent dans tout l’hindouisme médiéval (et contemporain) et aussi dans le bouddhisme tantrique du Népal ou du Tibet.

LES DIEUX ET LE RITE

Le troisième aspect du tantrisme a trait à la nature des dieux. L’analyse de Dieu ou des dieux a passionné les spéculateurs : dieux du *Veda*, jaloux de leur statut et transmutateurs de la matière ; Ÿ‡vara du *Yoga-Sºtra*,

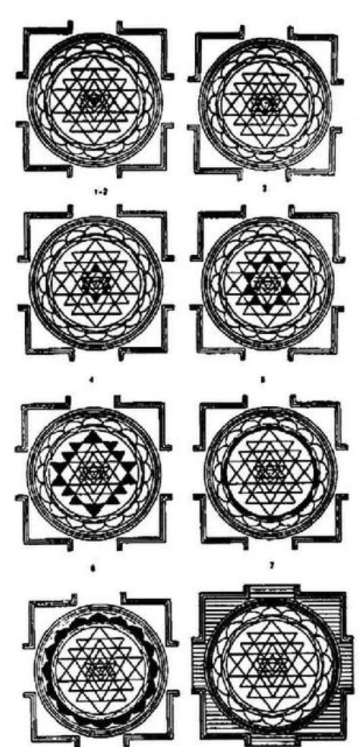
dieu unique à la perfection essive, sourd à toutes les prières et qui, stérile et impuissant parce que parfait, n'est en rien responsable du monde tel qu'il est ; ViÒ◊u ou Ωiva, les Dieux des épopées et des *puræ◊a*, dieux de perfection mais dont la toute-puissance est évidemment créatrice, qui se mêlent des affaires humaines et dispensent leurs grâces, dieux du jaïnisme qui ne sont rien d'autre qu'une modalité d'existence des êtres vivants, etc. Les différentes formes de tantrisme perpétuent le culte des dieux des *puræ◊a* mais, en plus, elles décrivent des dieux polarisés en féminin et masculin, où le pôle féminin, actif, énergique, monopolise la ***‡akti*** « puissance [de création] » tandis que le pôle masculin dort du sommeil yogique. Le tantrisme inverse donc les rôles attribués aux genres dans les *Veda* où c'est le masculin qui est actif et le féminin qui est passif. Autour de ces divinités, émanant d'elles et relayant leur puissance, tout un panthéon de divinités secondaires (souvent des couples sexués). Elles prolifèrent au point où chaque plan du réel est conçu comme un plan du divin.

Cette présentation générale cache de profondes disparités. Toutes les formes de tantrisme ne sont pas transgressives, loin de là, et le puritanisme brahmanique s'est maintenu majoritairement. Le *li©ga*, forme phallique de Ωiva, a été « civilisé » au point où aujourd'hui

certains affirment qu'il n'est en rien le sexe de Ωiva ! Dans certaines sectes (comme le *pæ~carætra*), le rôle de la *‡akti* est faible. Chaque secte de l'hindouisme comprend, à des degrés divers, des *tendances* tantriques plus ou moins accentuées.

À côté des spéculations, les pratiques tantriques diffèrent de celles de l'hindouisme général ou plutôt s'ajoutent à elles. L'hindou va donc cumuler les rites ordinaires (ceux requis par le statut de caste) et ceux, optionnels ou obligatoires, qui résultent de son appartenance sectaire. L'hindouisme classique était, entre autres, une réaction contre le ritualisme sec du brahmanisme sacrificiel. Le tantrisme restaure le ritualisme, voire le développe car certains courants considèrent même les rites comme la voie la plus excellente (même si existe un courant de *j~æna* « gnose »). Ces rites, très complexes, comprennent au départ la transmission orale d'un *mantra* spécifique au disciple préalablement initié (c'est la *dÚkÒæ*, mot védique, repris et détourné). Le culte des divinités tantriques, la *pºjæ*, n'est plus comme dans l'hindouisme ordinaire seulement une cérémonie d'adoration de la divinité car elle consiste principalement en une identification de l'officiant à la divinité. Pour ce procès de déification de lui-même, on dépose (c'est le *nyæsa* « dépôt [des *mantra*] ») les *mantra* divins sur le corps du dévot ainsi

assimilé à la divinité : c'est dans ces conditions qu'il rend un culte à lui-même et à la divinité réunies par le rite.



Le ‡rÚcakra *est principalement un support de méditation. À son propos, le* Tripuramahimnastotra *(28) affirme : « Le* ‡rÚcakra*est la source des Veda. La racine des Veda est le son om. Le triangle du tréfonds est le trésor du* pra◊ava *(scill. Le son* om*). Le cakra est l'univers en forme de roue ».*

LES *MA√∆ALA* ET LES ICONES

Le tantrisme utilise les mêmes images et les mêmes icones que l'hindouisme général (le *li©ga*, des statues, des images, etc.). Mais souvent, un icone matériel n'est plus que le support d'une représentation mentale. Celle-ci peut même devenir plus importante que l'icone lui-même, voire, pour l'officiant, le remplacer complètement. Le rituel mental tient alors lieu de culte et cela vaut aussi pour la méditation. Qu'il soit privé ou public, le culte comprend des offrandes, végétales le plus

souvent. Parfois, elles consistent en ce que réprouvait le brahmanisme (mais que, dans certaines circonstances, aurait pu accepter le védisme sacrificiel) ; c'est le *pa~camakæra* « les cinq "m": à savoir *mæµsa* "viande", *mætsya* "poisson", *madya* "alcool", *mudræ* "graines" et *mithuna* "union sexuelle" ». Cela relève de l'idéologie de la transgression qui caractérise certaines formes de tantrisme.

Dans le domaine des pratiques, spécifiquement tantrique est l'usage de diagrammes sacrés (aux noms divers mais les plus courants sont *cakra*, *yantra* et *ma◊∂ala*). On connaît bien les splendides *ma◊∂ala* développés dans le tantrisme bouddhique tibétain. Dans le tantrisme indien, les *ma◊∂ala* (dont il existe plusieurs types) sont principalement des surfaces limitées dans lesquelles est tracé un dessin recouvert de poudres de couleur. Ces dessins servent de supports dans tous les types de culte, mais bien qu'acceptés pour le rituel quotidien, ils sont surtout utilisés dans les rituels occasionnels ou votifs. En fait, les ***ma◊∂ala*** sont des images divines temporaires détruites après usage. On utilise aussi des quadrillages également appelés *ma◊∂ala* (parfois *væstuma◊∂ala* « *ma◊∂ala* de site »). Ils permettent de localiser, de nourrir, d'adorer, de se propitier ou d'expulser les dieux et démons d'un site destiné à être bâti. Les *yantra* sont plutôt des dessins permanents, à usage secret, destinés

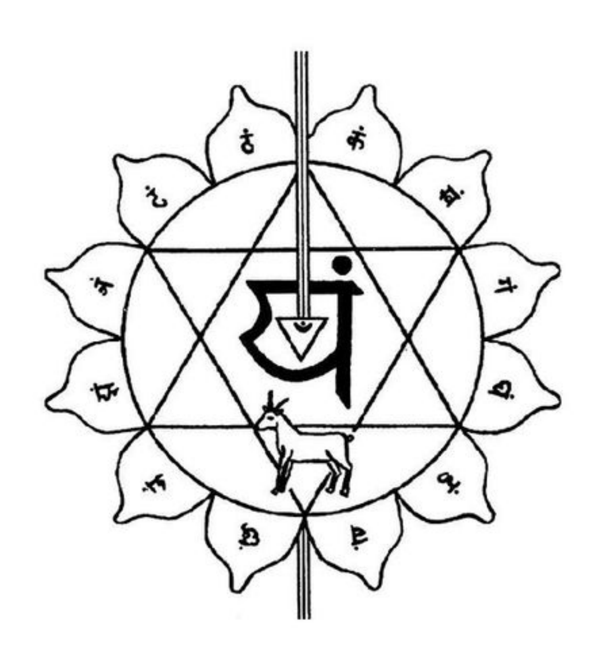
au seul culte votif ; généralement, on y trace un *mantra* accompagné de la destination du *yantra* : « Tue Untel » ou « Guéris Untel ». Ces *yantra*, de taille réduite, sont le plus souvent portés en amulette après usage, parfois consommés après avoir été pilés et mélangés à du miel ou encore enterrés quand il s'agit de rituels de mort. Les *ma◊∂ala* servent aussi de support mental à la méditation, qui associe alors les images mentales et les *mantra* mentaux. Ces quelques exemples d'emplois des *ma◊∂ala* ne constituent qu'un échantillon limité si l'on considère la diversité des usages dans le temps et suivant les sectes.

Le plus célèbre, le *‡rÚcakra* est consacré à ΩrÚ, un des noms de la Déesse.

LE YOGA ET LA PHYSIOLOGIE SUBTILE

La pratique du ***yoga*** est aussi caractéristique du tantrisme, mais on est alors bien loin du *Yoga-Søtra* de Patañjali même si le vocabulaire (*dhyæna*, *samædhi*, etc.) est commun. On est aussi loin de la forme de *yoga* répandue en Occident, laquelle est principalement un *yoga* postural hygiénique. Là, s'il s'agit en partie d'un *yoga* postural, il ne vise pas à se

sentir bien dans son corps mais à le rendre apte à s'éveiller aux valeurs divines. Les postures sont complétées par une méta-physique particulière. Ce *ha † hayoga* a été spécifiquement énoncé dans plusieurs traités, notamment la *Ha † hayogapradÚpikæ* et la *Ghera◊∂a-Saµhitæ* (deux textes du XVIe s.). Il consiste principalement en la vision de l'image du corps subtil, là où sont disposés les centres subtils d'énergie et de puissance nommés *cakra*.



L'anæhatacakra,
un des cakra du corps subtil.

Cette « roue du [son] non frappé » est un nom technique du « cakra du cœur ». Il est conçu comme un lotus à 12 pétales, de couleur rouge. Son mantra-*semence, inscrit en nâgarî en son centre est* yaµ. *La vision intérieure de ce cakra est censée permettre l'accès des pouvoirs surnaturels, les siddhi.*

Cette physiologie n'a évidemment rien de scientifique ni d'objectif : on chercherait en vain de tels *cakra* sur une planche d'anatomie. Toute cette

physiologie est censée être vraie subjectivement et seulement pour un *yogin* qui en fait l'expérience intérieure. Ce *dhyæna* « méditation » est complété par la *bhævanæ*, une méditation intense sur les images divines mentales, accompagnée d'une identification à l'objet médité. L'énoncé des *mantra* déclenche l'éveil puis la montée de l'énergie cosmique présente, bien qu'ordinairement endormie, dans le corps : assimilée à un serpent lové, cette énergie nommée *ku◊∂alinÚ* « la lovée » se lève, monte le long de la colonne vertébrale, atteint le sommet du crâne et identifie le *yogin* à l'absolu. L'adepte vit une expérience totale où idéologie, représentations, expériences psychique et physique, etc. se conjoignent très typiquement. Car dans cette civilisation, il n'y a pas de connaissance valable sans un vécu, une mise en pratique, et bien souvent on a l'impression que la pratique précède même la connaissance. Les beaux parleurs sont d'abord de bons silencieux.

Dernière pratique tantrique importante, les *mudræ* « gestes ». Les gestes ou actes divers ont toujours accompagné l'énonciation des *mantra*. Le rituel védique ne connaît pas la méditation, mais il est, nous l'avons vu, une séquence de *mantra* associés à des gestes. Les *mudræ* tantriques ont, elles aussi, cette valeur d'accompagnement. Les *æsana* « postures du *yoga* » et les *mudræ* « gestes » sont explicitement (par la *Væstu-*

Sºtra-UpaniÒad) rapportées à des attitudes des officiants pendant les sacrifices védiques et servent de modèles aux différents gestes et postures des sculptures des dieux (cf. La sculpture, chap.X). De plus, dans certains cultes, les *mudrœ* « gestes » sont censées avoir une efficacité qui leur est propre. Certaines d'entre elles, associées à des *mantra* et à des images mentales, consistent à adopter une position, un comportement divins. C'est ainsi que s'effectue la fusion totale de l'adepte et de la divinité dans une expérience assimilée à la *mukti* « délivrance ».

Certains aspects du tantrisme, notamment l'utilisation des *mantra*, sont généraux. D'autres sont le fait de cultes minoritaires ou bien sont réservés à certains des initiés. De toute façon, en général, la civilisation indienne classique a été initiatique plus qu'ésotérique. Et là aussi, l'aptitude à réaliser des rites, à utiliser des *mantra*, etc. est traditionnelle, c'est-à-dire suppose une initiation, la présence d'un maître qui va extraire le *mantra* de sa matrice, l'impartir à l'initié, etc. : la vie religieuse ne relève pas de choix personnels. Il est inimaginable de lire un livre et de s'autoriser soi-même à réciter tel *mantra*, à méditer sur tel *ma◊∂ala*, à accrocher dans un salon une image d'un dieu, etc.

À cet égard, il faut souligner que beaucoup de cultes tantriques sont ouverts à des non-brahmanes et que c'est dans ces milieux que la remise

en cause du ***Veda*** a été la plus forte : « Je ne perds pas mon temps à lire les *Veda* » déclare la *Mahækæla-Saµhitæ*. C'est que les vieux *mantra* du *Veda* étaient réservés aux hommes *dvija* « deux-fois-nés ». Et pas complètement à tous : les *kÒatriya* et les *vai‡ya* n'y avaient qu'un accès partiel tandis que les ermites, les renonçants (*saµnyæsin*, etc.) étaient des renonçants à leur statut, donc au *Veda*. Quant aux autres qui constituaient l'énorme majorité de la population (*‡ºdra*, hors-castes et toutes les femmes), ils étaient statutairement privés de *Veda*. Par contre, beaucoup des *mantra* tantriques sont accessibles aux *‡ºdra*, aux hors-caste, aux femmes (même aux Occidentaux, c'est dire !) et sont parfois réservés aux ermites et aux renonçants. Une partie du succès du tantrisme est liée à l'ouverture sociale (partielle et discutée) dont les sectes tantriques faisaient preuve (et font encore depuis que le néo-hindouisme est devenu universaliste). Cela remet en perspective l'aspect transgresseur du tantrisme parce que ses pratiques concernaient (pas seulement mais aussi) la partie de la population la moins pure rituellement, celle à laquelle, de toute façon, son statut permettait de telles pratiques. Boire de l'alcool et manger de la viande n'est une transgression que pour un brahmane vis-à-vis de l'hindouisme brahmanique! Il y a dans certaines sectes tantriques une égalité religieuse toute nouvelle (certains y voient une influence du

christianisme). Les textes tantriques ont été le *Veda* de ces populations qui, d'ailleurs, les nomment parfois ainsi.

Au total, l'hindouisme religieux s'est constitué surtout comme un ensemble d'ajouts au védisme : ces ajouts constituent la *Sm®ti* « Mémoire » par opposition à la *Ωruti* « Révélation » (littéralement « Audition » car, selon une certaine tradition, ces textes originaires ont été entendus par les ®*Òi),* étant entendu que l'on pratique presque exclusivement les ajouts et que l'on vénère de loin le reste. Cette opposition *Sm®ti/Ωruti* manifeste la discontinuité entre les pratiques et croyances védiques et celles de l'hindouisme. Songeons que l'état de la langue des *saµhitæ* védiques rendait complètement inintelligibles des textes déjà en eux-mêmes fort obscurs. Devenus incompréhensibles, les textes védiques ont été rangés à cause de leur étrangeté même dans le statut d'une Révélation intangible : leur statut de supériorité absolue était l'expression du fait qu'ils étaient délaissés pratiquement. Cela n'a évidemment pas changé aujourd'hui ! Cette discontinuité entre le ritualisme védique et l'hindouisme se retrouve dans l'atmosphère générale qui préside aux deux conceptions : la conception védique est optimiste, réaliste, insiste sur la valeur de l'action dans ce monde ; par

contre, la conception hindouiste, envahie par les valeurs du renoncement, puritaine, décrie la vie et le monde, et valorise l'art de mourir à soi-même. Un décalage important existait donc entre les valeurs pratiques de la civilisation indienne et celles prônées par les religieux, les ascètes, les penseurs : pendant que les premiers bâtissaient temples et palais, pratiquaient les arts, soignaient leurs corps, les seconds ruminaient sur l'ineffable. Il se trouve que l'on connaît les textes des seconds tandis que l'élan créateur des premiers n'a laissé que peu d'écrits et surtout des traces matérielles.

Il faut rappeler que l'*hindouism*e n'existe que depuis le XIXe s. Ce néologisme est d'origine britannique et il fut inventé pour désigner une religion, celle des « Hindu ». Il y avait le bouddhisme, le christianisme, l'islam : dorénavant, il y aurait l'hindouisme. Comme les Anglais, sans le savoir et certainement sans le vouloir, inventaient « l'Inde » et la révélaient aux « Indiens » qui l'adoptèrent passionnément, l'hindouisme désigné de l'extérieur allait désormais être défini par rapport à d'autres religions. Tout cela appartient à l'histoire récente de l'Inde, pleine du tumulte de revendications nationalistes et d'affirmation identitaire. Auparavant, même pendant la période moghole donc musulmane, l'hindouisme n'est pas un concept indien. Il n'y a ni le mot ni l'idée. Et si

nous l’employons pour cette période classique, c’est par simple commodité : l’expression permet de désigner un ensemble de croyances, de valeurs sociales, religieuses, politiques, etc. pratiquées par une population donnée, dans un certain cadre spatial et temporel. L’aspect religieux de l’hindouisme n’est guère isolable ; il n’est de toute façon qu’un aspect qu’il ne faut pas séparer du reste et ce « reste » n’est pas marginal; le « reste » n’en est pas non plus l’application à des niveaux inférieurs (social, politique, philosophique, économique, etc.). L’hindouisme est simplement un concept englobant et pratique.

- **ABSENCE D’INSTITUTION ET DE DOGME**

Dans le domaine religieux du védisme et de l’hindouisme, l’une des caractéristiques les plus remarquables est l’absence d’une institution stable, d’une Église. Il n’y a jamais eu rien de comparable à l’Église de Rome ou aux Patriarcats orthodoxes. En Occident, pour une bonne part, l’histoire de la religion passe par celle de l’Église, une institution originelle (« Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon église... ») dont relève le clergé, qui réunit conciles, établit la doctrine orthodoxe, excommunie et fait brûler les hérétiques à l’occasion. Rien de tel en Inde ; il ne s’agit pas de décrire une Inde tolérante, libérale où toutes les

opinions se valent: ce serait pure imagination. Les combats doctrinaux ont été violents, l’intolérance a bel et bien existé, y compris dans le bouddhisme : l’empereur bouddhiste (au moins acquis à certains des enseignements du Buddha) Asoka a fait graver aux quatre coins de son empire, en langue vernaculaire, l’interdiction de certains des sacrifices védiques (ceux où il y a sacrifice d’un animal donc, de fait, tous les plus importants). L’hindouisme aussi a su, à ses heures, être intolérant et à Madurai, on peut encore voir des milliers de jaïns représentés empalés ! On n’a pas brûlé les hérétiques mais des veuves. Tel roi Chola ‡ivaïte fit crever les yeux à des viÒ◊ouites récalcitrants. Tout cela demeure d’actualité. Comment comprendre ces millions de victimes lors de la partition de 1947 ? Mais, dans l’époque classique, ce faisant, aucune structure n’est venue définir la doctrine, n’a organisé les fidèles, n’a institué la religion. Encore aujourd’hui, les personnels qui desservent deux temples ‡ ivaïtes éloignés de quelques kilomètres n’ont pas nécessairement de relations institutionnelles et ne pratiquent pas nécessairement le même ‡ivaïsme. Les conciles du bouddhisme et du jainisme n’ont pas eu d’équivalents dans l’hindouisme et la disparition du bouddhisme en Inde a mis fin à de telles pratiques. Aucun maître-penseur n’est parvenu à asseoir une autorité durable dans le cadre d’une

institution reconnue par tous ou par une majorité, même si certains, dont notamment celui qui est réputé comme le plus important, à savoir Ωaµkara (IXᵉs.), s'y sont essayé. L'absence du mot « hindouisme » ou d'un équivalent n'est que la traduction linguistique de l'absence d'une institution générale. Même durant les nombreuses périodes d'émiettement étatique, aucune structure transversale ne s'est maintenue pour unifier les croyances, la liturgie et les comportements comme l'Église le fit quand l'Empire romain se disloqua et continua à le faire au point de devenir une puissance politique.

Le védisme et l'hindouisme classique n'ont jamais institué un corpus défini de textes reconnus par tous. Rien de comparable avec la Bible ou le Coran. Personne (ni un maître, ni une institution ni un État) n'ont songé ou n'ont pu l'établir. D'ailleurs les *Veda* sont parole et non texte et c'est par un singulier contresens que, par convention, on dit qu'ils sont les « Écritures sacrées ». Sacrées ? sans doute ! mais pour qui ? Dans le brahmanisme, les *Veda* étaient réservés pratiquement aux brahmanes, une infime minorité de la population. Quant au reste de la population, pour une faible part, il y avait accès partiellement et, pour la grande majorité, en était soigneusement et totalement tenu à l'écart. Nécessairement existaient d'autres « textes », d'autres paroles d'autorité.

Surtout, le caractère « sacré » que les brahmanes reconnaissaient au *Veda* et que les autres acceptaient plus ou moins n'était source ni de pratique ni de doctrine. Dans l'Inde de la période classique, l'Inde dite brahmanique et hindouiste, les *Veda* ont été une référence lointaine, vénérable plus que vénérée, où l'on puisait librement des paroles de puissance appelées *mantra* ; ces *mantra* étaient (et sont encore) intégrés dans des rituels qui n'avaient rien de « védiques ». On les utilisait aussi à d'autres fins que religieuses, par exemple dans le domaine médical, pour soigner ou accompagner des soins. Les textes ultérieurs aux *Veda*, même écrits, n'ont jamais formé un tout mais un ensemble composite et souvent composé pour répondre aux besoins de tel groupe. Le mot *veda* « savoir » pouvait d'ailleurs désigner toutes sortes de textes ! L'hindouisme n'est ni une religion du Livre à l'instar du judaisme, du christianisme ou de l'islam ni la religion d'un livre car l'unité de l'hindouisme, laquelle existe bel et bien, ne tient pas à l'existence d'un livre unique. On cherchera en vain un texte minimal, une « prière » que tous les hindous récitent ou même connaissent. L'hindouisme est résolument pluriel, s'organisant en groupes, en sectes, sans qu'il y ait d'organisateur ou d'institution responsable. Chaque groupe organisa sa propre littérature sacrée comprenant généralement des références

védiques (mais pas toujours), des textes sectaires, la parole d'un maître vivant ou enseignant au nom d'un autre qui lui avait délégué son autorité, et enfin des références locales ou régionales (temples, lieux de pèlerinage). Ceux que, par raccourci, on nomme « hindous », allèguent toujours plusieurs « livres » différents. Le plus connu des textes hindouistes est certainement la *Bhagavad-GÚtæ* : elle a été commentée, tirée dans toutes sortes de directions (cela vaut encore aujourd'hui). Or elle n'est réellement sacrée que pour la secte des *bhægavata*, les dévots d'une forme particulière de ViÒ◊u nommée K®Ò◊a Væsudeva ; sinon cette œuvre est une référence, parmi d'autres, dans les milieux viÒ◊ouites (pas tous) tandis qu'elle est ignorée dans les milieux ‡ivaïtes. L'absence d'institution, la pluralité sectaire et l'absence d'un corpus de textes a permis la coexistence de doctrines très nombreuses ; si bien que ni le védisme ni l'hindouisme n'ont pu ériger une doctrine en un dogme défini.

La contrepartie positive de cette absence des « Écritures saintes » communes à l'hindouisme est ce qu'on nomme la Tradition. On devrait dire les Traditions parce que chaque groupe établit sa propre tradition. Encore chacune d'entre elles est-elle de nature exégétique et non de nature institutionnelle. Elles sont constituées d'une liste de noms de

maîtres dont l'historicité pour les plus anciens est douteuse, de textes commentés par tel maître ancien vers lequel on se tourne (une image le plus souvent, une statue pour les plus célèbres) et dont on révère le nom, d'un maître actuel qui dirige la communauté, d'usages vestimentaires spécifiques, d'une culture commune. En somme, une « tradition » est un ensemble de références humaines et textuelles communes, susceptibles d'évoluer avec le temps. Chacun peut être reconnu comme un maître et fonder une tradition pour peu que des fidèles lui reconnaissent les qualités nécessaires. Ces traditions prospèrent parfois, puis disparaissent après quelques siècles d'existence. Cela étant, les différents maîtres ont souvent parlé au nom d'une tradition dont le contenu textuel était imprécis. Les multiples variantes régionales d'un même texte (le *Rœmœya◊a* par exemple), lequel est le plus souvent traduit ou adapté dans la forme savante de la langue régionale, permettent « d'inventer la tradition »: lentement, au gré de desseins philosophiques, religieux, sociaux, etc. nouveaux, l'héritage ancien est redéfini.

C'est sincèrement qu'un dévot va affirmer continuer la tradition ancienne alors que, celle-ci n'étant qu'une succession d'ajustements, il ne fait jamais que la redéfinir, une fois de plus. La tradition, en fait la Légende dorée de l'hindouisme ou celle tout aussi dorée du bouddhisme,

est une lente transformation et c'est l'état transformé qui est perpétué puis transformé puis perpétué, etc. Et même quand le maître dit objectivement du nouveau, comme la civilisation indienne, ici comme ailleurs, valorise la continuité et rejette la rupture, il a toujours la prétention de restaurer la vérité des textes anciens. Ceux-ci, qui sont souvent sibyllins et obscurs, vont bien l'aider dans ce dessein et, de toute façon, rien ni personne ne l'empêchent d'extraire quelques phrases de leur contexte et de les faire parler dans un contexte nouveau. C'est bien ainsi que les *mahævækya* « les grands énoncés » des *upaniÒad*, quelques phrases brèves comme *aham brahmæsmi* « Je suis le *brahman* » ou *tat tvam asi* « Tu es Cela », ont de tout temps servi à justifier des philosophies différentes. La sincérité de l'amour général témoigné à la tradition ne signifie donc pas qu'on la respecte. L'authenticité du vécu à propos des textes doit être distinguée de ce que ces textes affirment. Combien de ces « textes sacrés » sont en réalité de simples prétextes pour leurs ingénieux commentateurs ! Cela s'applique à tous les niveaux: Ωabara, le commentateur de la *Karma-MÚmæµsæ*, le plus orthodoxe des *dar‡ana* « Écoles de pensée » (mieux que « systèmes de philosophie »), peut à la fois affirmer que les *Veda* sont éternels, que les *mantra* védiques dont on modifie une lettre ne sont plus des *mantra*, que les

Veda sont *apauruÒeya* « non humains », etc. et pourtant citer ces *mantra* védiques approximativement ! Ræmænuja, le grand docteur du Vedænta, dit ingénument les limites de ce respect de la tradition : « On ne doit pas accepter tout ce qui est enseigné par les *Veda* ; de même qu'un homme assoiffé ne prend pas plus d'eau à une fontaine qu'il n'en a besoin, un brahmane aspirant à la délivrance ne doit pas prendre des *Veda* plus que la délivrance ne requiert ». La « tradition » permet souvent d'encenser et d'adorer diverses icônes linguistiques ou magistrales dont on entend ainsi ne plus se soucier ensuite. Il demeure que, dans cette civilisation, antiquité vaut autorité si bien que tous les maîtres successifs ont toujours à cœur de montrer que ce qu'ils disent est déjà inscrit dans les paroles énigmatiques du passé. D'où le succès du genre commentaire : les multiples *bhæÒya* « commentaire » se veulent être des *dÚpikæ* « lampes », *vivara◊a* « explication », etc., et si la lampe éclaire le texte, parfois sa lumière masque ce qu'elle éclaire. Vers 1030, Bîrûnî notait : « Par suite, les Hindous sont esclaves de l'argument d'autorité. »

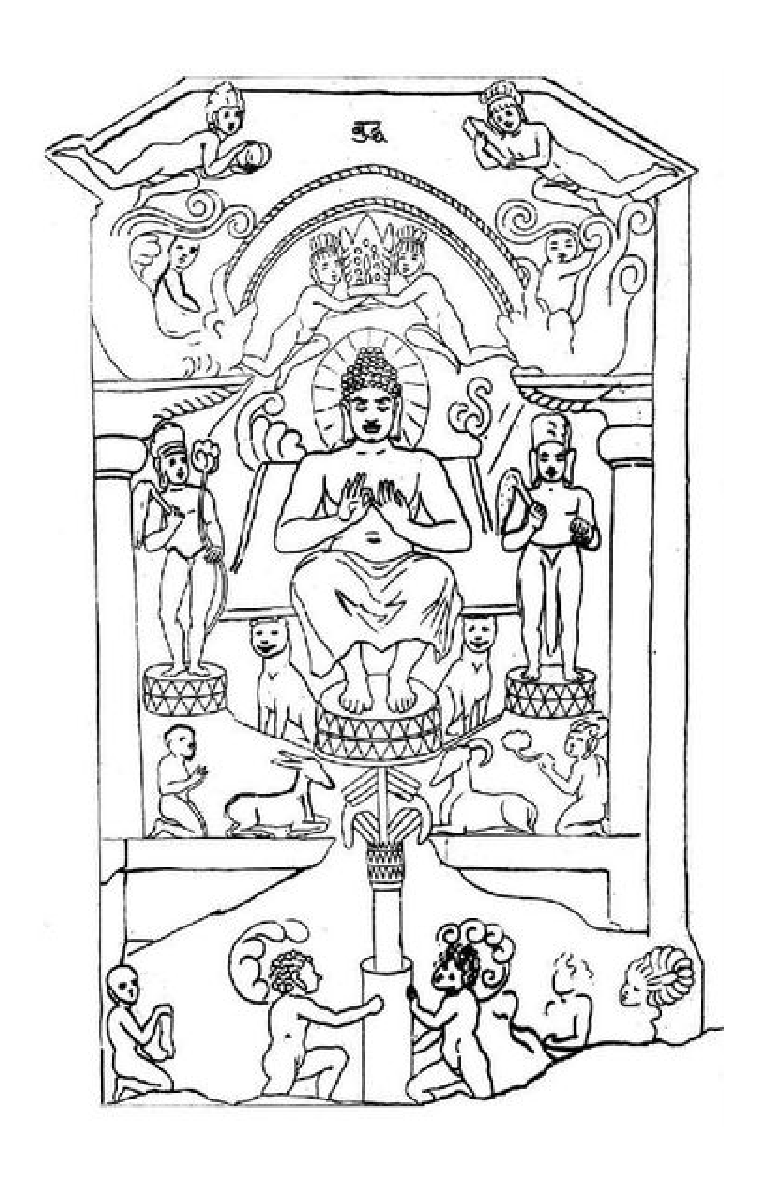
• LE BOUDDHISME

UNE PAROLE SUR LE SILENCE

Originellement, la parole du prince des Ωakya (peut-être entre 560 et 480 avant J.-C.) est celle de quelqu'un qui, ayant fréquenté plusieurs maîtres et se retirant du monde, connaît une expérience définitive : il est illuminé, il est *buddha* « éveillé ». Cette épithète va lui rester. De plus, il devient son propre maître quand il transforme son expérience de silence en parole. Il enseigne et expose systématiquement sa vérité d'expérience, une méthode et des pratiques spécifiques. Ce qu'il dit, la méthode qu'il propose, son vocabulaire ressemblent beaucoup à certaines « écoles de pensée » (*dar‡ana*), notamment le *sæµkhya* et surtout le *yoga* dont le bouddhisme partage une partie du vocabulaire et des conceptions. Les « Quatre nobles vérités », à savoir l'existence de la douleur universelle, la nécessité de connaître son origine (« la soif »), la nécessité de connaître exactement la nature de la suppression de la douleur et le chemin qui mène à la cessation de la douleur forment le fonds commun, très simple, des interrogations existentielles de l'Inde ancienne. La formule célèbre *sarvaµ duÌkham eva vivekinaÌ* « tout [le monde] relatif n'est que douleur pour ceux qui discriminent » se trouve dans le *Yoga-Sºtra* de Patañjali (II, 15) et les mêmes idées sont développées dans le*Nyæya-BhæÒya*, etc. Quant à la démarche (notamment la présentation médicale puisqu'il s'agit de guérir de la douleur), elle est aussi tout à fait

commune. Tout cela explique peut-être le faible écho rencontré d'abord par le bouddhisme dans les milieux brahmaniques : il n'était en rien nouveau. On n'en trouve pas trace dans les ouvrages contemporains*(Lois de Manu*, *Mahæbhærata*, *Ræmæya◊a*). Les deux premiers cités délimitent l'espace du *dharma* brahmanique, le nomment *æryævarta* « [espace] où vivent les *ærya* » (Manu, II, 17-22) sans noter qu'une partie de cet espace est déjà partiellement celui du *dhamma* bouddhique. En fait, les bouddhistes occupent le même espace marginal, à la fois spirituel et géographique, que les ermites brahmaniques. Les choses ont sans doute changé quand la communauté, le *samgha*, prenant de l'ampleur, a dû faire appel au roi et à la société civile pour sa survie. Le fait que les bouddhistes ignoraient l'autorité du *Veda* (les brahmanes disent d'eux qu'ils sont *næstika* « négateurs »), niaient donc la précellence des brahmanes chargés de conserver le *Veda*, sans importance dans la forêt, s'avérait important devant les rois qui commençaient à accorder leurs faveurs au bouddhisme. Car les brahmanes sont par excellence les vases d'élection de la charité, ils sont ceux à qui il faut donner et qui, en retour, confèrent sa légitimité au roi. Leur fonction a, entre autres, toujours consisté à garantir spirituellement les auteurs des actions qui leur étaient profitables et notamment le don.

C’est là, sans doute à l’époque d’A ‡ oka (vers 276-236), que le bouddhisme et le brahmanisme se sont séparés et opposés. Car en niant l’existence de l’*ætman* ou de tout autre principe stable, la vérité d’expérience vécue par le Buddha ne remettait pas seulement en cause quelque principe philosophique. Le Veda, Révélation permanente et objective en même temps que parole principielle, était aussi rejeté, car inutile, et avec lui, les brahmanes, gardiens et garants de cette parole principielle. Il en résulte que les enseignements « philosophiques » du Buddha avaient comme conséquence pratique de nier la position des brahmanes dans la société ; il n’y avait plus lieu de leur faire des dons. Comme, de surcroît, ceux-ci s’arrogeaient le droit d’énoncer toutes les règles sociales, les notions d’impermanence et de momentanéïté déstabilisaient de proche en proche toute la société.



Le Buddha en majesté.

On suit dans la statuaire la transformation de l’homme buddha « éveillé » en un quasi dieu Buddha. Cette divinisation a entraîné, comme pour les dieux de l’hindouisme, son traitement en roi.

Le bouddhisme est devenu une idéologie multiforme puis l’origine commune à plusieurs religions alors que d’autres courants de pensée

comme le *yoga*, pourtant proches sur le plan doctrinal, sont demeurés des « Écoles de pensée » (*dar‡ana*) et ont constitué le cœur philosophique de l'hindouisme. Bien sûr, le bouddhisme indien a conservé une partie notable du milieu dans lequel il était né ; en retour, la pensée du Buddha et de ses successeurs a aussi beaucoup influencé le brahmanisme philosophique. Au Cachemire par exemple, des traités brahmaniques furent adaptés au bouddhisme et devinrent une partie du Canon bouddhique régional ; exportés, ils furent inclus dans le Canon bouddhique tibétain. Certaines doctrines bouddhiques et brahmaniques n'étaient pas si différentes ; dès lors, la question est de savoir pourquoi ce qui nous semble la seconde grande idéologie de la civilisation indienne classique s'est posée contre le brahmanisme. Autre question : pourquoi cette disparition du bouddhisme en Inde alors qu'il s'impose ailleurs ?

Car, après plus de quinze cents ans de présence indienne où il fut beaucoup plus qu'un faire-valoir du brahmanisme, le bouddhisme disparaît de sa patrie d'origine tandis qu'il s'impose durablement dans d'autres pays (ΩrÚ La©ka, Birmanie, Thaïlande, Tibet, etc.) ou devient une composante importante de la culture nationale (Chine, Japon, Corée) même s'il est aujourd'hui en retrait dans ces pays. La période classique de la civilisation indienne est pour le bouddhisme celle d'une extinction

progressive à partir d’une position peut-être de prééminence : après A‡oka (-IIIe s.) et KaniÒka (Ier s.), grands rois ralliés au bouddhisme (mais qui ne négligent pas les milieux brahmaniques), tous les souverains importants (les Gupta, HarÒa) sont hindouistes, même s’ils protègent le bouddhisme. Dans le domaine de la pensée, le bouddhisme impulse de grands philosophes, notamment Nægærjuna. Après Asa©ga et Vasubandhu les deux frères à l’origine de l’idéalisme bouddhique et Di©næga le logicien, il y a encore quelques grands noms; mais déjà brillent les grands *‡æstra*« traités » brahmaniques. Après le VIe s., petit à petit, le bouddhisme recule en Inde avant de disparaître définitivement après le Xe s, le coup de grâce lui étant asséné par les invasions musulmanes des Xe-XIIe s. La tendance propre à l’hindouisme à intégrer les créations religieuses nées en Inde s’exerçait déjà bien avant la complète disparition du bouddhisme. Les traités de sculpture classique décrivent comment on réalise les images des dieux et des déesses hindouistes et tantriques. Or les 55e et 56e chapitres du *Mænasæra* « L’essence de la construction » sont consacrés aux images du Jina et du Buddha. De même dans le *Mayamata* : son long chapitre XXXVI se termine par la manière dont on représente le Buddha (vers 281-283) et le Jina (vers 284-288).

LES TROIS DIFFÉRENCES ENTRE BOUDDHISME ET HINDOUISME

Quelles sont les différences entre l'hindouisme et le bouddhisme et qu'ont-ils en commun ? Il y a d'abord la question de la langue vis-à-vis de l'expérience vécue. Le bouddhisme est un enseignement à propos d'une expérience de silence ; comme le *Yoga-Sºtra* de Patañjali, il est parole sur le silence. Dès lors, il n'est pas lié à une langue particulière, même si en Inde le prestige du sanskrit et, plus simplement, les usages des intellectuels, ont forcé tous les doctrinaires à finalement s'exprimer dans cette langue. Les moines bouddhistes se sont attachés à traduire les paroles du Buddha, puis les différents traités spéculatifs (en logique par exemple) dans toutes les langues; certains textes, disparus en sanskrit, nous sont connus en tibétain et/ou en chinois. Les débats philosophiques montrent bien la nature de l'opposition entre deux conceptions du langage. Les doctrinaires hindouistes ont tendance à considérer que la connaissance existe déjà, énoncée dans et par les textes sacrés car la connaissance est parole ; non originellement humaine, elle précède même le connaisseur à qui elle se révèle. Par contre, les bouddhistes pensent

que, si la vérité est exprimée par les mots énoncés par les hommes, elle n'est pas contenue par ces mots, elle ne fait pas corps avec eux puisqu'elle est silence. Le maître, avec ses mots, est un *de‡ika* « un montreur » : il pointe avec les mots quelque chose qui n'est pas d'ordre linguistique. Aussi peut-on traduire les paroles du maître (le Buddha ne s'était pas exprimé en sanskrit et n'était pas un brahmane) dans toutes les langues pourvu que l'interprétation demeure fidèle. Les mots, dans leurs limites, peuvent seulement communiquer, désigner ou faire sentir la vérité. Des logiciens bouddhistes, à partir de Di©næga (ve s.), considèrent même que l'expérience de connaissance (la perception, etc.) ne peut être le miroir du réel et n'est rien d'autre que notionnelle, mentale, discursive. Dès lors, les mots ne sont plus que les habits de l'esprit, des fluctuations du mental, donc un travestissement de la réalité. Par contre, dans l'hindouisme, la Connaissance est en sanskrit et précède le connaisseur : celui-ci doit reconnaître ce qui déjà était. Dès lors, aucune traduction n'est en principe possible : ce qui est vrai l'est dans cette langue exclusivement, laquelle coïncide avec le vrai. On connaît ce vrai pour autant qu'on a un accès légitime au *Veda* ou à ce qui est tenu pour tel (tel *tantra* ou tel *ægama*). D'ailleurs les *Veda* des *saµhitæ* n'ont jamais été traduits ni en sanskrit classique ni dans aucune langue

vernaculaire contrairement au *Ræmæya◊a*, au *Mahæbhærata* ou aux paroles du Buddha et du JÚna ; au XIXe s., la première traduction des *saµhitæ* védiques en anglais fut un événement. Comme ces *Veda* sont, pris dans leur ensemble, réservés aux brahmanes, que dans la tradition indienne classique, les brahmanes ne peuvent quitter l'Inde, il s'ensuit que la pureté des brahmanes réserve de fait les *Veda* et dans une moindre mesure l'hindouisme à l'Inde. Par contre, l'impureté relative des *kÒatriya*, des *vai‡ya*, etc., les contraint dans une moindre mesure, leur permet de s'expatrier et de s'exprimer en sanskrit s'ils le veulent et le peuvent mais aussi en tibétain, en chinois et en anglais ! puisque ce qui importe c'est ce qui est signifié par les mots et non pas les mots eux-mêmes.

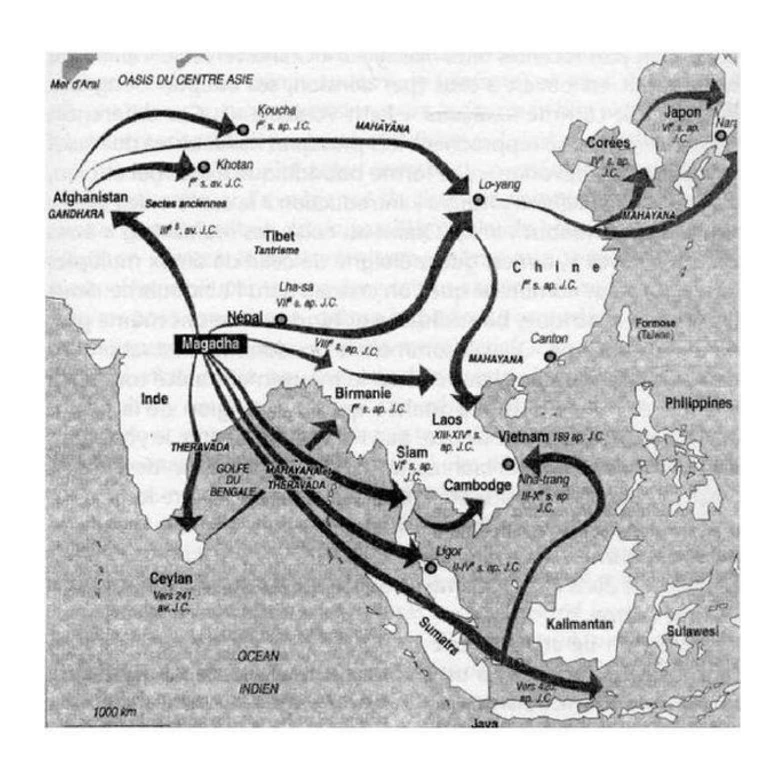
Deuxième différence : contrairement à l'hindouisme qui est devenu territorial et n'est jamais militant (à cette époque), le bouddhisme n'est pas défini dans un cadre spécifiquement indien et il est militant, voire missionnaire, car « le don de la Loi (*dhamma*) surpasse tout autre don ». C'est même un devoir de faire « le don de la Loi ». Des moines bouddhistes (les *bhikku*) parmi les plus fameux (tels Nægærjuna), ont donc régulièrement parcouru « l'Inde » et se sont expatriés dans les

régions environnantes. Ce mouvement n’a pas eu de cesse jusqu’à aujourd’hui, même s’il a eu des hauts et des bas et si finalement le bouddhisme a quasiment disparu de l’Inde peu à peu, après le dixième siècle, son dernier bastion étant le Bengale au XIIIe s.

Troisième différence, liée aux précédentes, c’est l’existence de structures, d’institutions, de doctrines et d’orthodoxie dans le bouddhisme. Certes, il n’y eut pourtant jamais d’autorité reconnue par tous définissant et imposant une orthodoxie comparable à l’Église de Rome et à la papauté, mais les bouddhistes s’y sont essayés. Il existait le *samgha*, la communauté ; quatre conciles se sont réunis pour essayer de fixer la doctrine et la discipline (le premier se tint à Ræjag®ha, au Bihâr, et le suivant à Ceylan). Le Buddha lui-même, dit-on, avait organisé un corps de moines mendiants et un autre de nonnes, tous les deux régis par une discipline sévère. Ces personnes, ne devant rien posséder d’autre que quelques effets personnels (des vêtements, une sébile pour mendier la nourriture de leur unique repas journalier, un éventail et un sistre), sont à la charge des fidèles. Ils constituent un véritable clergé et l’ébauche d’une Église, lesquels ont toujours fait défaut à l’hindouisme classique. Les pluies interdisant la circulation, des établissements fixes sont

rapidement sentis comme nécessaires. C’est ainsi que naissent les monastères. Tout de suite, ils comprennent les trois éléments qui les caractérisent en Inde puis hors de l’Inde : un habitat monachique, une salle d’assemblée et le *stºpa*, c’est-à-dire le reliquaire. Parfois, on distingue la salle d’assemblée destinée aux religieux et celle destinée aux laïcs. C’est ainsi que le bouddhisme, dès l’origine, se dote d’institutions et de bâtiments fixes où se concentre l’activité religieuse. Quand le monastère prend de l’importance, il devient même une puissance économique (notamment financière). Tout cela donne au bouddhisme une force qui manque toujours à l’hindouisme mais cela le rend fragile car vulnérable : les destructions causées par les invasions musulmanes des Xe et XIIe siècles portent un coup fatal au bouddhisme, déjà sur le déclin il est vrai. L’existence et l’insistance sur la doctrine rendaient le bouddhisme plus acceptable en dehors de l’Inde car cela ne remettait pas en cause l’ensemble du fonctionnement de la société. Le bouddhisme put ainsi diffuser, sous des formes diverses, mais en tant que doctrine religieuse, dans toute l’Inde, à Ceylan, vers l’Iran, puis en Chine et au Japon, dans l’Asie du Sud-Est, enfin au Tibet. Au total, dans les limites de la période qui nous occupe, le bouddhisme apparaît dans ses doctrines

comme un aspect de la civilisation indienne et même un aspect de l'hindouisme.



L'expansion du bouddhisme.

Le bouddhisme a souvent été en concurrence avec des religions déjà établies. Il a coexisté avec elles (Chine, Japon) ; parfois après une période d'expansion, il a été expulsé (Inde, Iran, Afghanistan). Il ne s'est imposé complètement que dans une partie de la péninsule indochinoise et à Ceylan pour le theravæda, *dans les plateaux tibétains pour le* mahæyæna. *Quoi qu'il en soit, **cette expansion du bouddhisme a assuré la diffusion d'une partie de la civilisation indienne et du sanskrit en particulier**.*

Les écrits canoniques du bouddhisme sont le *tipi † aka* « Triple corbeille » (il en existe plusieurs selon les sectes du bouddhisme antique) et ont été élaborés lentement. La seule Triple corbeille complète est celle du bouddhisme ancien dit *theravæda* : le *Sºtrapi†aka* « Recueil des sermons », le *Vinayapi † aka* « Recueil de la discipline » et *l'Abhidharmapi†aka* « Recueil de la doctrine approfondie » (rédigés en *pâli*) ne sont pas sur le plan doctrinal, éloignés du *yoga* : seuls les moines sont promis à l'éveil, les laïcs ne pouvant que s'en approcher. Les formes plus récentes dites *mahæyæna* « Grand véhicule » affirment que le salut est ouvert à tous (par dérision, ses adeptes désignent le *theravæda* comme *hŰnayæna* « Petit véhicule »). Ces différentes écoles *mahæyana* se rapprochent des pratiques hindouistes de *bhakti* « (religion de) dévotion » ; sa forme bouddhique existe bel et bien, illustrée par le *Bodhicaryævatæra* « Introduction à la carrière de l'éveil » de Ωantideva (début VIIIe s.). Quant au culte des *bodhisattva* « êtres promis à l'éveil », il n'est guère éloigné de celui de dieux multiples et toujours plus nombreux que l'on connaît dans l'hindouisme. Sous leur forme tantrique, bouddhisme et hindouisme ont même plus ou moins fusionné. On voit comment le bouddhisme s'est rapproché de l'hindouisme. Dans l'autre sens, le mouvement a été tout aussi sensible et même plus important :

quand la religion de la parole devient aussi religion du silence, que l'hindouisme attire le *yoga* dans le brahmanisme, que les brahmanes, maîtres de la parole, deviennent aussi ascètes, renonçants, etc. et prétendent même être les ascètes par excellence, ils deviennent aussi maîtres du silence : la spécificité du bouddhisme est perdue. On voit que les valeurs du bouddhisme triomphent dans l'hindouisme ; c'est ce qui cause sa « disparition » en Inde même.

Mais non lié strictement à la langue sanskrite, non lié non plus à un territoire et à un public particuliers, le bouddhisme s'oppose à l'hindouisme général pour lequel la vérité toujours contextuelle diffère selon les moments, est adressée à un groupe déterminé et donc diffère selon le groupe, est valable sur le territoire de l'Inde et ne saurait donc être expatriée. Comme le râmakrishnaisme mentionné précédemment, c'est l'universalité de public et non l'universalité de doctrine qui fait différer bouddhisme et hindouisme. Originellement, le bouddhisme incarne une certaine sensibilité religieuse et intellectuelle, non ritualiste, non dirigée par les brahmanes et donc sans référence au *Veda* mais sans que les faits de doctrine aient l'importance que généralement on y accorde en Occident. Quand le ritualisme tantrique, pénétrant

l’hindouisme comme le bouddhisme, remplace le ritualisme védique, le bouddhisme n’a plus sa raison d’être en Inde.

• **LE JAÏNISME**

Le jaïnisme (ou jinisme) est beaucoup moins connu que le brahmanisme et le bouddhisme ; cela est dû au fait qu’il n’a jamais été en position dominante en Inde (même si de grands souverains ont un temps soutenu le jaïnisme) et aussi au fait qu’il n’a connu aucune expansion extra-indienne ni hier ni aujourd’hui. Par contre, contrairement au bouddhisme, il s’est maintenu en Inde jusqu’à aujourd’hui. Cet autre courant de pensée religieuse, centré sur la personne et l’expérience du Jina « le vainqueur [spirituel] », a eu originellement un destin parallèle à celui du bouddhisme. Même réaction contre le brahmanisme, même usage d’une langue compréhensible par tous, même retour en force du sanskrit dans les œuvres post-canoniques, même importance accordée à des valeurs dont l’ensemble forme un code moral strict, etc. La moindre des coïncidences n’est pas que son fondateur, Vardhamæna, alias MahævÚra « Le grand héros » soit né dans la région de l’actuelle Patna, donc près du lieu où naquit le Buddha et à la même époque (en 599 avant J.-C. dit la tradition *jaina*) ; les deux fondateurs partagent les mêmes

origines princières. Ils ont suivi aussi la même carrière : comme le futur Buddha avait abandonné position, femme et enfant, MahævÚra abandonne ses biens, se consacre à l'ascèse et à la méditation, puis après diverses difficiles errances, il connaît l'illumination sous un arbre sacré (un teck). Après avoir enseigné tout le reste de sa vie, il meurt âgé, en 527 avant J.-C. pense-t-on, entouré de ses « moines » et de ses disciples. On rapporte que beaucoup d'entre eux étaient des femmes. Les auditoires, considérables, assure-t-on, étaient sans doute des *kÒatriya* ou en majorité des *kÒatriya*. Il avait fondé une communauté, « une église », bien que ce mot ne soit pas très adapté, admettant hommes et femmes, moines et laïcs.

On trouve dans la doctrine et la pratique jaina bien des points communs avec le bouddhisme ancien et le *yoga* de Patañjali. Citons l'importance attribuée au *karman* « acte » et le dualisme qui oppose une multiplicité de monades spirituelles nommées *jÚva* « vivant » (correspondant aux *puruÒa* du *Yoga-Sºtra*) au *pudgala*, c'est-à-dire la matière (équivalent de la *prak®ti*). À côté du vocabulaire, les différences, donc la spécificité du jainisme, tiennent à l'insistance mise par le fondateur sur certains points, et au fait qu'il en tire des conséquences pratiques radicales. Car, si le Buddha a voulu se tenir au milieu, le Jina a été un extrémiste. Il a soumis

ses conceptions de la « vue correcte », de la « connaissance correcte » et de « la conduite correcte » (des formules banales !) au respect absolu de la vie. Et il considérait que si la conduite n'est pas éclairée par une vue et une connaissance correctes, elle entraîne une violence, consciente ou non qui, à son tour, entraîne l'augmentation du ***karman*** personnel de plus en plus lié par les rapports qu'il noue avec les êtres qu'il lèse. Ce « liement » ou « nouage », s'oppose à l'émancipation (appelée *nirgrantha* « déliement ») du *jÚva*. Même dans ce nom, on sent la sensibilité au vivant qui est la marque des conceptions ***jaina*** : l'âme est vive. S'abstenir de la violence s'avère alors le pivot de la vie pratique. De l'obligation de *ahiµsæ* « non-violence » dérivent les quatre autres vœux (*vrata*) que sont le *satya* « la véracité », l'*asteya* « le non-vol », le *brahmacarya* « la continence » et l'*aparigraha* « la non-appropriation ». On reconnaît là les cinq *niyama* « restreintes » énumérés par ailleurs dans le *Yoga-sºtra* (YS, II, 30). Les jaïns organisent toute leur pratique autour de ce principe de non-violence : puisqu'il ne faut pas faire violence à quoi que ce soit, même aux animalcules (les *nigoda*), toutes les activités qui l'occasionnent sont prohibées ; or les rapports sexuels sont *hiµsæ* « violence » car ils provoquent la mort de certains *nigoda*, il doivent donc être proscrits. Cette chasteté absolue entraîne la division de

la communauté entre moines et laïcs, les premiers étant plus obligés que les seconds. Les moines doivent consacrer à l'étude et à l'enseignement une vie très austère vouée à l'errance ; ils doivent aussi en supporter avec une parfaite égalité d'âme les alea tels que la faim, la soif, la chaleur, les bêtes, etc.

Lors d'un concile en 79, le mouvement se divisa en ***digambara*** « vêtus d'espace » et ***‡vetæmbara*** « vêtus de blanc ». Les hommes vêtus d'espace pratiquent donc la nudité intégrale, ce qui les expose davantage. Mais les uns comme les autres doivent, sauf pendant les pluies, errer et mendier ; les possessions du moine se limitent au bol à aumônes, au bâton et au plumeau qu'il utilise pour écarter de son chemin les *nigoda*.

On passe sous silence ici les fondements ontologiques de la doctrine ainsi que tous les développements doctrinaux souvent originaux. Ils ne doivent pas masquer l'inspiration commune des *yogin*, bouddhistes, jaïns (et d'autres encore qui ont disparu) : leurs différences portent sur l'insistance mise sur tel ou tel aspect d'un ensemble commun. À l'époque du Buddha, du Jina, de Patañjali, toute une problématique nouvelle, en marge du brahmanisme, s'était formée : chaque enseignement y a répondu à sa manière. Ce n'est qu'avec le temps que ces réponses ont été transformées en religions. Et ce sont bien les mêmes idées qui sont

brassées, les mêmes aspirations et les mêmes problèmes que l'on essaye de résoudre. La question de la violence inhérente à tous les actes a été cardinale. Comment éviter le meurtre ? Pas seulement le crime ou les morts résultant de la guerre, mais ceux que l'homme commet quotidiennement dans sa maison, quand il la nettoie et surtout quand il prépare la nourriture? Comment éviter les cinq « meurtres » commis dans « le foyer, la pierre à broyer, le balai, le mortier et le pilon ». Cette liste est donnée par Manu (III, 58) qu'on ne peut soupçonner de bouddhisme ou de jaïnisme !

VIII

LA LITTÉRATURE

C’est dans sa littérature que l’Inde ancienne a livré ce qu’elle a de plus original et de plus profond. Cette littérature ancienne qui brille d’esprit, d’intelligence et d’érudition a été exportée et réinterprétée dans toute l’Asie orientale à travers les originaux sanskrits, pælis ou dans des traductions. Une des grandes particularités de cette littérature est d’avoir conjugué, dès l’origine, l’oralité et l’érudition. Ce fut moins une littérature qu’une « phonéture ». L’oralité s’attachait aux textes de statut élevé et la valeur accordée de tout temps aux sons de puissance rehaussait le prestige de ceux qui connaissaient les textes sans avoir à recourir au texte écrit. Connaître, c’était connaître par cœur et encore aujourd’hui des pandits sont capables de réciter des pages entières. Ce sont les contraintes de l’oralité qui organisaient certains genres littéraires tels que les *sºtra* « formules » et aussi les ensembles de *sºtra*, les formulaires rédigés en

une sorte de style télégraphique : appris par cœur, ils formaient la base de la discipline. N’imaginons pas que l’oralité et la mémorisation aient mieux protégé ces textes que le recours à l’écriture. Celle-ci, d’ailleurs, a été utilisée et de plus en plus. La conservation des textes a été d’autant mieux assurée que le statut des œuvres était réputé élevé : les *Veda*, l’ouvrage de Pæ◊ini, dans une moindre mesure, les épopées ont été bien (mais non parfaitement) conservées. Par contre, dans la littérature profane, la proportion de textes perdus ou mutilés est très importante. Cela biaise évidemment l’image que nous pouvons nous former de la vie intellectuelle. L’essentiel demeure qu’une œuvre n’existe et n’est vraie que si elle est dite c’est-à-dire récitée sans autre support que la mémoire. D’autre part, les souvenirs des récitations de notre enfance permettent de comprendre combien la mémorisation d’œuvres de volume parfois considérables pouvait être structurante. Grâce à l’intimité avec l’œuvre, son intériorisation était facilitée.

LE SANSKRIT,
LA LANGUE DE LA CIVILISATION INDIENNE

La langue par excellence de la civilisation indienne classique fut le sanskrit. C'est même l'utilisation du sanskrit qui définit au mieux cette civilisation : une aire spatiale et temporelle où on employait le sanskrit comme principale (mais non unique) langue de culture. Décrite par le grammairien Pæ◊ini (vers le IVe s. av. J.-C.), la langue sanskrite issue des vieux parlers indo-ârya, est fixée par un effort volontaire de ses locuteurs brahmanes dans les premiers siècles avant notre ère et reçoit son nom quelques siècles plus tard. Elle est la *saµsk®tæ væc* « la parole ajustée », entendons parfaitement ajustée car adoptant le canon grammatical pâninéen. Par ailleurs, l'unité de culture réalisée par le sanskrit n'a pas effacé une très grande diversité linguistique (environ 500 langues sont encore parlées aujourd'hui) : tandis que les populations utilisent principalement différents prâkrit « [parlers] dérivés de la langue normative », c'est-à-dire du sanskrit, ou bien des langues dravidiennes, le sanskrit, modelé artificiellement par la tradition grammairienne, est mis à l'abri de l'usage et de l'usure. Il joue le rôle du latin au Moyen-Âge européen mais d'un latin repensé. Presque immobile et largement artificiel, le sanskrit, par sa longévité exceptionnelle, a constitué dans le long terme la trame de la civilisation indienne.

Son étude la plus ancienne par Pæ◊ini puis par le principal des exégètes de sa grammaire, Patañjali (peut-être Ier s. av. J.-C.) et par leurs continuateurs, a marqué fondamentalement cette civilisation. La grammaire a été le premier savoir en Inde (peut-être même la seule science avec la phonétique) et le modèle de tous les autres savoirs. L'art du raisonnement est né d'une réflexion sur la langue qui commence dès l'époque du plus ancien Savoir, le *Veda* (constitué peut-être à partir de – 1500), et se continue surtout dans la phonétique, la grammaire (le *vyækara◊a*) et les autres disciplines de technique linguistique : le nom donné à la phonétique est *‡ikÒæ* « enseignement » et il montre bien qu'originellement cette discipline était la discipline par excellence. On a d'abord pensé sur le sanskrit, puis on a pensé en sanskrit sur les autres domaines du savoir. Et ainsi, la méthode d'analyse de la langue mise au point chez les grammairiens est devenue le moyen de penser le monde. La grammaire a joué en Inde le rôle des mathématiques et de la physique en Occident.

Dans sa longue histoire, le sanskrit a bien rencontré d'autres langues vernaculaires qui lui étaient plus ou moins apparentées (parmi les plus récentes citons le persan, langue officielle de l'Inde jusqu'en 1947, l'hindoustani qu'on nomme maintenant hindi) ou ne l'étaient pas telles le

tamoul et ces langues l’ont concurrencé. Certaines, comme le pâli pour les bouddhistes, l’ardhamâgadhî des jaïns, étaient des langues principalement religieuses, d’autres avaient une vocation plus littéraire. D’autres encore, comme le tamoul, le concurrençaient dans tous les domaines. Mais aucune des langues vernaculaires n’a eu le statut de langue sacrée et n’a exercé, même brièvement, à l’échelle indienne, l’influence du sanskrit qui a joué un rôle civilisateur dans le sous-continent. Cette influence n’a pourtant jamais été exclusive. Le sanskrit n’a pas remplacé les formes savantes des langues vernaculaires : il s’est simplement adjoint à elles. Beaucoup de lettrés s’exprimaient et s’expriment encore dans deux langues savantes.

L’influence du sanskrit s’exerçait bien au-delà de ses locuteurs parce que, s’il était la langue de l’orthodoxie brahmanique, la langue sacrée des brahmanes, il était devenu aussi la langue de tous ceux que nous nommerions intellectuels. Même quand il s’agissait de dire non aux brahmanes, c’est finalement en sanskrit qu’il fallait le dire. Il était en tout point langue de la norme et, bien entendu, de la norme la plus haute tant du point de vue des contenus doctrinaux, des disciplines du savoir que des formes (les genres littéraires). Bien qu’il n’existât pas d’empire indien ni donc de langue impériale, le sanskrit était pourtant bien une

langue impériale, mais d'un empire de la pensée. Ainsi, à l'époque des grands empires et des royaumes indiens, le sanskrit n'était pas associé à ces États comme le grec à l'empire d'Alexandre ou le latin à l'Empire romain. Naturellement, c'est principalement en sanskrit que les savoirs indiens ont été exportés : au Tibet, en Chine, en Asie du Sud-Est, en Indonésie, etc.

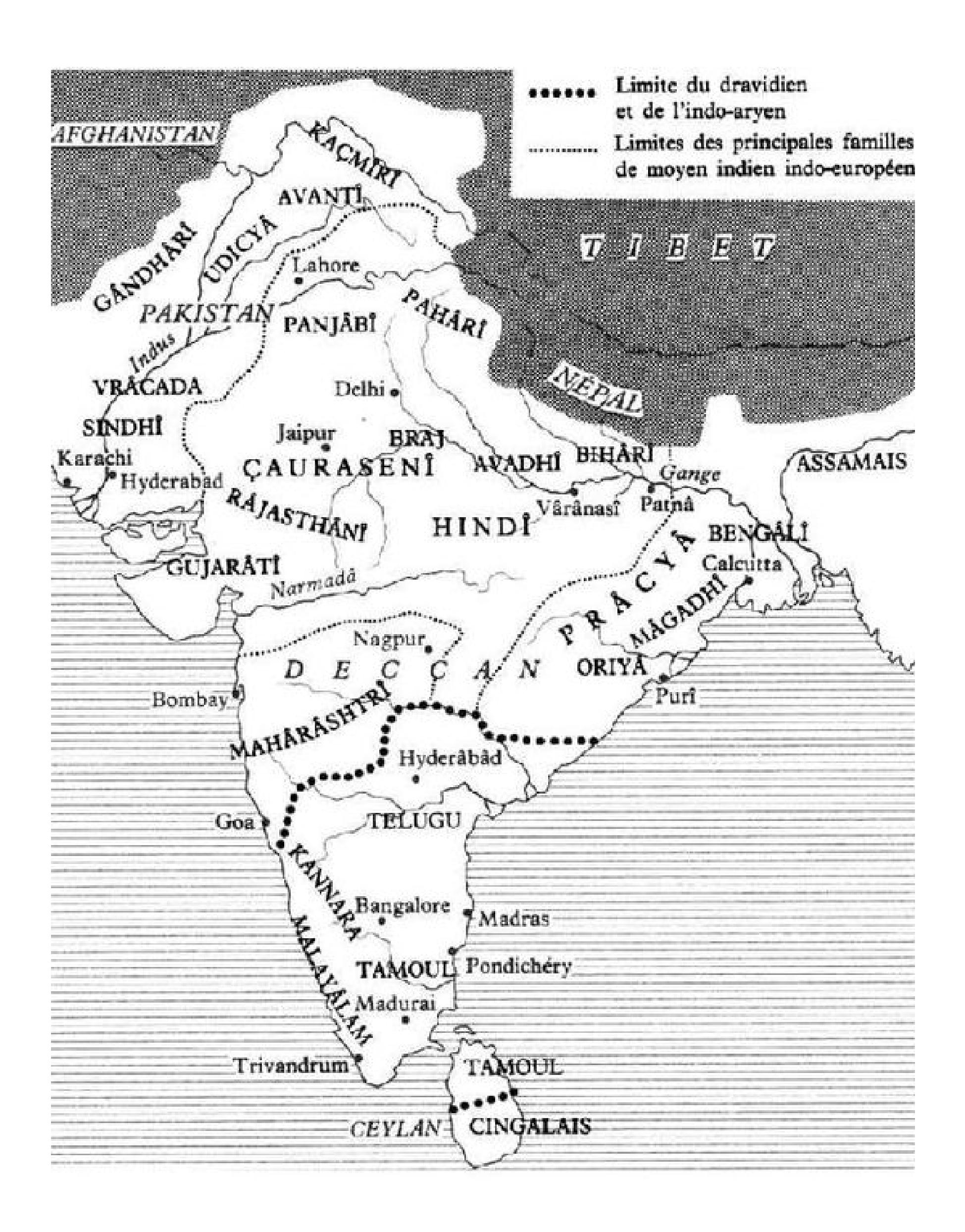
Ainsi le *Ræmæya◊a* sanskrit, une des deux épopées nationales, référence obligée de l'indianité traditionnelle, a été traduit et adapté dans la grande majorité des langues vernaculaires. Chef-d'œuvre sanskrit attribué à VælmÚki, il est aussi considéré comme le chef-d'œuvre dans chacune des grandes langues de l'Inde. Parmi les *Ræmæya◊a* les plus célèbres, citons celui de Tulsî Dâs : composé vers 1574, le *Ræmacaritamænasa* est considéré comme l'œuvre maîtresse de la littérature hindi et aussi comme son ouvrage fondateur ; ceux de Kamban (XIIe s.) en tamoul, de Krittivæsa en bengali ne sont pas moins importants. De plus, l'influence de la langue sanskrite s'exerçait en dehors même de la sphère littéraire ou linguistique: les arts dans leur ensemble ont suivi les canons de la langue. Les miniatures ou les *ma◊∂ala*, les temples, etc. ont été des réalisations à deux et trois dimensions de ce que disaient les mots : un *ma◊∂ala* ou un temple ancien

sont des mots mis en couleurs, ou en briques; il se lisent et se rapportent à des textes.

À part les langues dravidiennes du sud de la péninsule (tamoul, malayalam, telugu et kannada), la grande majorité des autres sont des langues plus ou moins dérivées du sanskrit comme tous les alphabets le sont de la *bræhmÚ*, un système mis au point dans l'Antiquité. Le fait est que, malgré la variété des langues, la majorité de la population voyait dans le sanskrit la langue ancestrale commune et, dans des pays où antiquité vaut autorité, cela assurait au sanskrit sa précellence.

Pendant des siècles, on a évidemment dit des choses nouvelles non seulement dans le vaste domaine des idéologies mais aussi en médecine, mathématique, astronomie, etc. car le sanskrit était langue « scientifique » (cf. chap. IX) en même temps que langue littéraire, religieuse, philosophique, etc. Langue d'étude, langue normative, il était la langue de la communication générale en Inde (et dans l'Asie orientale dans une certaine mesure). On ne s'étonnera pas du fait que son vocabulaire ait été diversement employé. Langue sacrée de l'hindouisme brahmanique, le sanskrit ne devait pas être changé et faute de pouvoir changer les mots, les différents acteurs de la vie intellectuelle changeaient les contenus. Cette évolution sémantique permettait (et permet encore)

une relecture nouvelle des textes anciens : ceux-ci étaient ainsi « re-présentés », c’est-à-dire remis au goût du jour. Cela nous semble scandaleux ou malhonnête, mais cela ne choquait pas : un premier commentateur pouvait ainsi révéler un sens particulier du texte qu’un second, quelques siècles plus tard, écartait au profit d’un sens tout différent. Ainsi la lettre du même texte servait-elle de commun dénominateur à des significations différentes. Ce phénomène de relecture des mots anciens à la lumière de sens acquis récemment n’est évidemment pas scientifique, mais il a été constant et c’est une des principales difficultés pour approcher les textes, lesquels sont, notamment pour la période la plus ancienne, parfois les seuls témoignages du passé. Quand Buddha (-Ve s.), Patañjali (-Ier s. ?), les textes tantriques (à partir du VIIIe s. de notre ère ?) et la *Ha†hayogapradÚpikæ* (XVIe s.) parlent de *samædhi* à deux mille ans de distance, les mêmes mots ne désignent pas la même réalité.



Carte linguistique de l'Inde

C'est que, dans tous les domaines, l'Inde a été plus riche de continuité que de ruptures. Aujourd'hui encore, les textes anciens, sans doute marginalisés, demeurent néanmoins des références. Il y a une « pratique » contemporaine du *Yoga-Sºtra* (en termes d'interprétation mais aussi de

pratique technique : des milliers de gens font des *æsana*, des *præ◊æyama*). De même, le *Veda*, largement et depuis longtemps délaissé sur les plans religieux et rituel, continue pourtant çà et là à être récité. Imagine-t-on ce qu'il en serait de la compréhension de la culture égyptienne si Pharaon continuait à régner en Égypte, à porter la double couronne et à adorer Amon? Qu'en serait-il de la compréhension de la culture hellénique si les temples grecs étaient encore envahis par la foule des fidèles ? Comment comprendrait-on la Bible si des holocaustes étaient encore exécutés dans le Temple de Jérusalem ? Toutes ces cultures, qui sont à la source vive de notre civilisation, ont totalement ou presque totalement disparu. Elles sont maintenant objets d'études objectives par des spécialistes ; leurs monuments sont étrangers à la culture qui leur a succédé : la Grèce est devenue chrétienne, l'Égypte est devenue musulmane et le judaïsme du Temple a disparu.

Dans ce contexte, la situation des textes sanskrits et plus généralement des textes anciens de l'Inde est particulière parce que, s'ils sont des témoignages d'un passé révolu et incertain, ils sont aussi les textes d'un présent qui affirme continuer ce passé. Que cela soit inexact importe peu à ceux qui l'affirment. Car ce présent revendique, parfois avec véhémence, son droit de propriété sur ces textes, les décrit comme un

bien national. Les brahmanes, les lettrés qu'on nomme pandits et même toute l'Inde se considèrent comme leurs dépositaires légitimes et nos interprétations philologiques, comparatistes ou autres sont souvent mal perçues et réputées étrangères même si notre regard attentif demeure bienveillant. Attention de ne pas rappeler quelque vérité qui blesserait l'amour-propre national ou la fierté des brahmanes. Que les textes les plus proches des hymnes du *fig-Veda* soient les *Gæthæs* de Zarathu‡tra et les vieux *Ya‡t*, autrement dit des textes iraniens, n'est pas présent dans l'esprit des brahmanes d'aujourd'hui : pourtant la parenté des ®*c* et des *gæthæ* est étroite dans la langue, les thèmes abordés, le style, la façon de voir les choses et le monde. Assurément les *Gæthæs* sont beaucoup plus proches du *fig-Veda* que le *Mahæbhærata*, la *Bhagavad-GÚtæ* ou les *Lois de Manu*! Un auteur comme S. Zimmer ne choque pas en Occident quand il affirme « Il est bien connu que les langues indo-aryennes et iraniennes sont apparentées à un degré qui permet de parler de leurs plus anciennes formes, le védique et le gâthique (-) comme de deux dialectes d'une même langue ». Ces rapprochements légitimes permettent de dire que les deux textes ont été composés peu de temps après que les deux dialectes de cette même langue se furent constitués. Or, ce discours scientifique n'est généralement pas reçu en Inde, sauf par une frange

réduite d'universitaires indiens (qui bien souvent travaillent aux États-Unis ou dans quelque université non indienne). B. G. Tilak fit paraître en 1903 *The Artic Home in the Vedas* (dont il existe une traduction française *L'origine polaire de la Tradition védique*, Paris, Les Belles Lettres, 1987). Il y affirmait, notamment sur la base de l'examen des informations astronomiques contenues dans les *Veda*, que le peuple qui élabora ces textes résidait alors sous le cercle polaire, en Sibérie, au dixième millénaire avant J.-C. ; au début de la dernière période glaciaire, à cause d'un refroidissement climatique, ce peuple aurait émigré vers le sud (Iran puis Inde) et aussi en Europe. Laissons de côté le caractère des arguments jugés fantaisistes par les philologues occidentaux. En Inde même, bien que Tilak voulût que les Indiens puissent ainsi s'enorgueillir de leur tradition, cette thèse fut combattue parce qu'elle reposait sur le fait que, avant sa colonisation par des populations connaissant le *Veda* (vers -1500), l'Inde fut barbare. Les Indiens voulaient bien que le *Veda* ait été exporté en Europe mais il fallait que ce soit depuis l'Inde et que le *Veda* soit autochtone. Cette revendication n'a pas changé aujourd'hui.

La langue sanskrite fut donc la langue par excellence de la civilisation indienne (toutes tendances religieuses et philosophiques confondues), elle fut aussi la langue sacrée des brahmanes et elle demeure aux yeux de

l'Inde au moins un objet de fierté nationale (quand elle n'est pas devenue un enjeu politique).

Concurrencé par le persan à l'époque moghole puis à partir du XVIIIe s. par l'anglais, le sanskrit voit tout le savoir scientifique lui échapper peu à peu. Un recensement publié en 1982 des manuscrits indiens consacrés aux mathématiques pendant la période où dominent les sultans musulmans montre que 120 d'entre eux sont en sanskrit contre plus de 400 en persan ou en arabe. Dès lors, le sanskrit est confiné aux domaines anciens, spécialement religieux. Et encore ! Depuis le XIIe siècle, beaucoup des textes religieux sont composés dans les langues vernaculaires. Aujourd'hui, même s'il existe des journaux et des hebdomadaires, et donc des lecteurs et même des locuteurs, le sanskrit est devenu une langue érudite de référence et aucune œuvre majeure n'a été produite depuis plusieurs siècles. S'il se maintient encore, en fait très peu, c'est pour autant que la civilisation indienne classique se maintient dans l'Inde moderne. C'est ainsi que, çà et là, on continue à réciter des textes vieux de trois mille ans...

FABLES, ROMANS ET POÉSIE

Beaucoup de cette littérature en sanskrit se laisse difficilement approcher : les références mythologiques nous manquent, l'art du double-sens propre à la poésie savante ne passe pas en traduction. En général, les différents genres littéraires associent des caractères formels à la sémantique ; bien souvent ce que l'on nommé le « sens » est même second. Il en résulte que la traduction manquant de rendre compte des aspects formels se concentre sur ce « sens » et doit limiter ses ambitions. Il est bien rare que la beauté des traductions des poèmes sanskrits ne soit pas une beauté à la française.

Pourtant, certains genres ou certaines œuvres se laissent assez bien traduire et demeurent accessibles à notre sensibilité. C'est le cas de l'abondante poésie gnomique. Les maximes, sentences, etc. ont toujours été un genre apprécié. Elles ont constitué des parties notables du *Mahæbhærata*, du *Ræmæya◊a* et elles sont aussi bien présentes dans les fables, les traités de droit ; même dans les traités techniques, on rencontre des strophes de ce type. Généralement, elles sont écrites sous la forme d'un *‡loka* (4 *pæda* de huit syllabes avec pause après le second *pæda*) et la simplicité du vers alliée à la concision du style ont permis aux auteurs de donner libre cours à l'art de la formule. Les thèmes abordés, par exemple dans la *Cæ◊akyanÚti*, sont divers : on y parle de l'amour, des

relations sociales, de religion, de sagesse pratique. En fait, comme nos proverbes, on y enseigne sous forme condensée tout et le contraire de tout :

> « Ne pas commencer les choses est le premier signe d'intelligence; mener à sa fin ce qui est commencé est le second signe d'intelligence. »
>
> (*Pa~catantra*, III, 4)

Ces maximes ont été regroupées sous formes d'anthologies jusqu'à ce que des poètes, parmi les meilleurs, en composent directement des *Ωataka* « centaines » ou Centuries. Parmi celles-ci, les trois ***Ωataka*** « Centuries » de **Bhart®hari** sont un des chefs-d'œuvre du genre. L'auteur porte le nom d'un très célèbre grammairien-philosophe dont il fut peut-être le contemporain, mais il semble bien qu'il y eut deux Bhart®hari. La première « Centurie » du Bhart®hari poète est consacrée au sentiment amoureux (le *‡®©gæra*), la seconde à la *nÚti* « la conduite », c'est-à-dire à l'art de vivre et la troisième au *vairægya* « dépassionnement ». Chaque stance forme un tout qui se laisse savourer indépendamment. Dans un style varié, on y entend dans une très

belle langue les doutes et la mélancolie de l’auteur, exprimés souvent sur un ton désabusé voire acide mais toujours aimable.

« Tu étais moi, j’étais toi, telles furent nos dispositions à l’un et à l’autre
Aujourd’hui, tu es toi, je suis moi, comment est-ce possible ? » (*Ω®©gæra*)

« Ceux qui nous ont engendrés s’en sont allés depuis longtemps, ceux avec qui nous avons grandi ont pris le chemin du souvenir, nous autres aujourd’hui qui attendons de tomber à chaque instant, nous sommes dans la même position que les arbres sur la berge sablonneuse. »

L’ouvrage de **Bhart®hari**fut évidemment imité en sanskrit et dans les différents vernaculaires.

Dans la littérature narrative, il faut distinguer le roman et la fable. Le premier est un *kævya* en prose : le style en est donc très soutenu et la forme recherchée ; il a pour cadre le monde des brahmanes, des rois, de princes, etc. C’est le cas du ***Da‡akumæracarita*** « Histoire des dix princes » de **Da◊∂in** qui fut aussi un poéticien renommé. Par contre, les fables composées dans une langue simple, voire incorrecte, nous font

fréquenter les marchands, les paysans, les filous, les entremetteuses : on s’y moque de la crédulité des uns, on loue la sagesse pratique des autres, les brahmanes ne sont pas toujours des saints et les saints ne sont pas ceux que l’on croit. Le tout est habillé de vêtements animaux où c’est généralement le chacal qui tient lieu de notre renard. Ces *kathæ* « fables » connues sous de nombreuses recensions, ont beaucoup été traduites, exportées et adaptées. Certains thèmes ont voyagé depuis les *Mille et Une Nuits* jusqu’à Ésope et La Fontaine. Les recueils se présentent sous forme d’un récit abordant un thème général et c’est dans ce récit-cadre que les fables sont insérées pour illustrer le propos. Parmi les recueils les plus justement célèbres, citons le *Pa~catantra* « Les cinq traités », le *Kathæsaritsægara* « L’océan des rivières des contes » de Somadeva (vers 1070), la *Vetælapa~caviµ‡atikæ* « Les vingt-cinq contes du*Vetæla* » (alias « Les contes du vampire ») et aussi la *Ωukasaptati* « Les soixante-dix histoires du perroquet » (auteur et date sont controversés) où un perroquet raconte 69 histoires à une jeune femme tentée de prendre un amant pendant que son mari est parti en voyage ; les histoires sont si bonnes que l’épouse infidèle en pensée remet toujours au jour suivant son projet ; le mari revenant à temps, la morale serait sauve si beaucoup de ces histoires n’étaient pas celles d’adultères où la femme,

grâce à son esprit, réussit à se tirer d'un mauvais pas! Écoutons un passage de la fable intitulée « Le chat, le moineau et le lièvre » extrait du *Pa~catantra* :

> « Mais je suis vieux, et je n'entends pas bien de loin la teneur de vos discours. Sachant cela, tenez-vous près de moi et expliquez votre affaire devant moi, afin que je connaisse la vérité du procès et qu'en prononçant la sentence je ne perde pas le ciel. »

Voilà peut-être l'origine d'une fable de La Fontaine que le lecteur se fera le plaisir de réciter : notre fabuliste n'a pas eu accès à l'original, mais à une version traduite du persan. C'est que les fables voyagent et sont adaptées au génie de chaque peuple et de chaque langue. Mais il semble aussi que des fables comparables soient nées indépendamment les unes des autres: assurément, l'Inde n'est pas la patrie de toutes les fables et de tous les contes !

Ce n'est certainement pas dans le roman que le génie indien s'est exprimé. Beaucoup des ouvrages réputés comme le *HarÒacarita* « Histoire de *HarÒa* » ou la *KædambarÚ*, tous deux œuvres du poète de cour Bæ◊a (VIIe s.), accumulent les procédés et les conventions littéraires. Ce sont des *kævya* « poésie [savante] » en prose dont la

lecture est difficile, voire éprouvante : les mots composés peuvent comprendre des dizaines de membres, une phrase couvrir plusieurs pages tandis que le récit au thème convenu avance à petits pas entrecoupés de longues descriptions où se déploie le savoir-faire virtuose de l'auteur. Ces ouvrages sont réservés aux connaisseurs : ils se savourent et s'étudient, plus qu'ils ne se lisent. Par contre, le *Da‡akumæracarita* « L'histoire des dix princes » de Da◊∂in (VIIe s.), est d'accès plus aisé ; en traduction, il se laisse lire avec plaisir : les récits, souvent des histoires d'amour, sont pleins de verve, les ressources du sanskrit sont pleinement utilisées mais sans excès. Les fables et les romans sont les sources littéraires les plus réalistes : ils recèlent incidemment des indications diverses sur la manière dont les Indiens pensaient, vivaient, s'aimaient et se détestaient, sur les croyances et les superstitions.

À côté des récits en prose vulgaire ou savante, le *kævya* en vers est, dans la poésie, le genre noble par excellence. Bien sûr, on ne lit pas silencieusement la poésie, on la récite, généralement publiquement. D'ailleurs, le *kævya* est parfois divisé en *d®‡ya‡ravya* « visible et audible », le premier terme étant réservé au théâtre, le second à la poésie. Dans ces ouvrages, ce n'est pas dans la création narrative que brille l'auteur : il utilise une histoire connue de tous (en général quelque

épisode du *Mahæbhærata* ou du *Ræmæya◊a*). Ce qui caractérise le mieux le *kævya* est l'importance de la forme : la grammaire, la poétique, la métrique, la lexicologie y sont toutes réunies. Il y a même des poésies grammaticales, chaque strophe illustrant une règle de l'ouvrage du grammairien Pæ◊ini et aussi des *dhætukævya* où ce sont les quelque 2 000 racines verbales qui sont illustrées dans les différentes strophes ! Le***kævya***est donc technique et demande une maîtrise parfaite des traités : allitération, rébus, double-sens, suggestion, image, etc., sans compter la connaissance de la philosophie, de la théologie et de la politique. Tout cela est au rendez-vous de chaque strophe laquelle est un poème miniature. La traduction de tels vers est donc toujours difficile, elle risque la lourdeur et surtout peut tomber complètement à côté de notre sensibilité.

Le maître du genre fut **Kælidæsa** (ve s. ?). Bien souvent, il joue de la riche synonymie du sanskrit, chaque mot devant être lu deux fois dans un registre différent. Ainsi dans cette strophe du début du chant XII du *Raghuvaµ‡a* « La lignée des fils du soleil » (celle de la famille de Ræma), où la vie du héros (ici Da‡aratha, le père de Ræma) est comparée à la combustion d'une lampe à huile. Chacun des mots est à double sens : *da‡æ* désigne la vie et la mèche, *sneha* est l'huile et les

plaisirs charnels, *viÒaya* est le réceptacle de l'huile et les objets des sens, etc.:

> « Cependant, il avait consommé l'huile des plaisirs charnels, il avait fini son temps, il était proche de s'éteindre : telle la flamme d'une lampe à l'aurore. » (trad. Renou).

En plus de la poésie, il y a les traités de poétique et on pourrait croire que le raffinement de la réflexion sur le genre poétique l'a emporté sur la poésie même. Les traités d'*alaµkæra* « ornements », très nombreux, se sont imposés, surtout à époque tardive, comme un genre autonome. Ils enseignent ce que les « poètes [de cour] » doivent savoir en matière de poétique. Parmi les traités qui font autorité, le *Dhvanyæloka* « Miroir des suggestions » d'Ænandavardhana (IXe s.) demeure le plus estimé. Mais les plus utilisés, hier et même aujourd'hui, sont des ouvrages plus tardifs où sévit notamment l'amour des classements et des subdivisions propre au génie indien. De nos jours encore, un lettré traditionnel connaît quelque traité de *vyækara◊a* (grammaire), qui depuis longtemps intègre la phonétique), de *navyanyæya* (la « logique nouvelle » héritée des spéculations anciennes et complétée par les raffinements apportés notamment par Ga©ge‡a au XIIIe s.) et un *alaµkæra‡æstra* « traité

d’ornementation [poétique] ». Cette dernière discipline remplace la *MÚmæµsæ* « exégèse » consacrée à l’herméneutique du *Veda* dans le savoir général du lettré et les trois disciplines forment une sorte de tronc commun. La poétique est d’autant plus importante que ses procédés et conventions débordent de beaucoup la poésie : les disciplines cognitives recourent souvent à ces mêmes conventions si bien que certains traités de médecine, de mathématiques, d’astronomie, etc. sont en vers savants. Voici une définition de la *pratÚpopamæ*, un des multiples ornements, en l’occurrence un type de comparaison :

> « Quand on se sert comme objet comparé de quelque chose qui fournit usuellement un terme de comparaison, c’est la *pratÚpopamæ* « comparaison inversée » ; (ainsi) : la lune est semblable à (son) visage. »

En effet, la lune est le comparant habituel du (beau !) visage d’une femme ; or ici, dans cette expression qui signifie ‘une belle lune’, le comparé (la lune) l’est au moyen d’un comparant (le visage) qui est ordinairement son comparé.

Dans le *Dhvanyæloka*, l’auteur explique l’importance et la nature du *dhvani* : à travers le sens exprimé qui doit être clair, le poète fait

comprendre ce qui est impliqué, suggéré et c'est cet art de dire sans le dire qui fait l'âme de la poésie :

> « Comme un homme qui désire y voir clair donne ses soins à la flamme d'une lampe, parce que c'est le moyen (d'arriver à ses fins), ainsi (le poète donne ses soins) au sens exprimé, parce qu'il a en vue l'autre sens. (...) Les sages appellent *dhvani* cette sorte de poésie dans laquelle le mot ou l'idée manifeste le sens (impliqué), leur rôle étant (par rapport à ce dernier) subordonné. (...) Il repose sur la relation existant entre le suggérant et le suggéré. »

LE THÉÂTRE INDIEN

D'origine controversée, le théâtre est l'objet d'un enseignement particulier, le ***næ†ya‡æstra*** où la théorie l'emporte sur la pratique. L'ouvrage de Bharata, le *Nætya‡æstra*, porte le nom de la discipline. Un de ses aspects les plus curieux, mais bien caractéristiques, est que dans le drame classique et tous les grands genres, les personnages de rang élevé (brahmanes et roi) parlent sanskrit, les autres (notamment les femmes, même de rang très élévé) différents prâkrits ; cela montre que, à l'époque classique, le sanskrit et différents dialectes savants étaient compris d'un

public large. C’est aussi pour cette raison que ce genre est un de ceux qui a été tôt affecté par la lente décadence de la culture sanskrite qui commence peut-être au début du second millénaire. Les pièces utilisent des intrigues tirées des fables ou encore d’épisodes du ***Mahæbhærata*** ou du ***Ræmæya◊a*** que leurs auteurs remanient ; et c’est le sentiment amoureux qui domine : le héros aime une belle princesse et serait payé de retour si quelque événement ne venait contrarier leurs amours. Parmi les auteurs les plus appréciés, Ωºdraka est l’auteur de la *M®cchaka†ita* (IVe s. ?) qui fait connaître avec un grand réalisme le monde de la justice, celui des courtisanes, la vie de cour ; si les héros sont de caractère noble, on y rencontre aussi un brahmane devenu voleur, un barbier devenu moine bouddhiste, etc. Mais les maîtres du genre furent Bhavabhºti et surtout Kælidæsa. C’est à **Kælidæsa** que revient d’avoir composé ***Ωakuntalæ*** que l’on considère comme le chef-d’œuvre de la scène indienne. La pièce, dont on connaît plus de vingt-cinq commentaires, fut un des premiers ouvrages sanskrits traduits dans les langues européennes (entre 1789 et 1803). Appréciée par Goethe, *Ωakuntalæ* a été jouée jusqu’à nos jours en sanskrit et dans des adaptations en tamoul, hindi, etc. Comme dans sa poésie, Kælidæsa utilise une langue fine et élégante sans pédanterie, d’une grande légèreté. Il est excellent pour montrer les peines

et les joies de l’âme et du cœur amoureux ; il sait aussi rendre sensibles la nature indienne, la vie des ermitages paisibles. En l’occurrence, l’histoire, adaptée librement de l’épopée, est celle de la belle Ωakuntalæ unie en secret au roi Dushyanta ; vient la malédiction d’un ascète irascible que la jeune fille, perdue dans son rêve d’amour, oublie de saluer : les deux amants sont maintenant séparés par l’oubli. L’histoire se termine bien car le roi, s’il a perdu la mémoire de qui il aime, n’a pas perdu la mémoire de son amour. L’anneau qu’il avait offert à Ωakuntalæ et que retrouve un pêcheur lui permet de recouvrer la mémoire. C’est ce « signe » qui est évoqué dans le titre plein de l’œuvre « Ωakuntalæ [gagnée] par le signe de reconnaissance ». Finalement, les deux amants sont réunis.

Ces ouvrages demeurent néanmoins difficiles à apprécier dans nos langues et notre sensibilité : la finesse des sentiments peut nous sembler se résoudre en mièvrerie, la beauté du texte sanskrit apparaître trop pétrie de conventions littéraires et le récit manquer du plus élémentaire réalisme. C’est ainsi que Kælidæsa décrit Ωakuntalæ comme

> « une fleur que personne n’a humée ; une pousse qu’aucun ongle n’a effleurée ; un joyau qui n’a pas été travaillé ; un miel nouveau auquel

nul n’a goûté ; sa beauté sans défaut est comme le fruit intégral des mérites. Je ne sais qui le Créateur élira ici-bas pour la posséder ! »

L’ÉROTIQUE

L’érotique indienne procède du ***trivarga***, autrement dit de la division des activités en ***dharma***, ***artha*** et ***kæma*** laquelle a entraîné sur le plan littéraire l’existence du *dharma ‡ æstra*, de l’*artha ‡ æstra* et du *kæma‡æstra* qui sont les noms des disciplines. Dans le *kæma‡æstra*, l’ouvrage de référence, imité par la suite, est le *Kæmasºtra* de Vætsyæyana (IVe-VIe s. ?). C’est un des secteurs de la littérature où, malgré les excès de la manie classificatoire indienne (les différents types de baisers ou de morsures !), on saisit sur le vif la vie quotidienne, pas celle des paysans ni même celle des rois, mais celle du *nægarika* « l’urbain policé », riche, cultivé, aimant la vie. N’allons pas imaginer un traité de la gaudriole ou un exposé sur l’art d’échapper subrepticement au rance péché de chair. L’ouvrage est sérieux, rédigé (avec bien des interpolations) comme il se doit par un brahmane héritier d’une tradition dont certains noms sont védiques ; commenté à plusieurs reprises, il est bien écrit et ressemble au style de l’*Artha‡æstra* de Kau†ilya : l’art de

prendre le fort ou le royaume demande une stratégie qui est adoptée dans l'art de conquérir un cœur et un corps. Sa réputation sulfureuse ne résiste pas à la lecture et il vaut mieux le lire dans une édition dépourvue des miniatures de l'époque moghole (en général datant des XVII[e] et XVIII[e] siècles alors que l'ouvrage date probablement du V[e] siècle !). Il n'y a nul tantrisme en la matière comme on veut souvent le faire accroire.

Un bref exposé de son contenu permet de s'en faire une idée : des sept chapitres, le premier est général et expose la table des matières et les trois différents « buts de l'homme » c'est-à-dire le *trivarga*. Le deuxième est consacré à l'acte d'amour ainsi qu'aux différents artifices propres à le susciter. Le troisième traite de l'art de la séduction des jeunes filles présentées comme devant être épousées une fois séduites ! Le quatrième décrit les différents états de la femme mariée (quand elle est la première ou la seconde épouse, qu'elle est séparée ou répudiée, etc.) et présente aussi la vie des femmes dans leurs quartiers (le gynécée) : c'est un assez curieux mélange de conseils d'amour et de morale. Le cinquième est consacré aux femmes des autres et est en fait un traité sur l'art de l'adultère (pour le commettre ou s'en protéger). Le sixième chapitre concerne les courtisanes et la manière dont elles doivent s'y prendre pour gagner de l'argent, ce qui doit être leur unique préoccupation (c'est un

chapitre consacré à l'*artha* à propos du *kæma*). Le dernier chapitre dit *aupaniÒadika* « secret » expose différentes recettes magiques, médicales et esthétiques concernant les choses de l'amour. L'ensemble est étonnant, comprenant à la fois un exposé précis des 64 arts que doivent connaître les courtisanes et les élégants, un traité de typologie féminine, de géographie indienne féminine, des énumérations incroyables sur les différents types de morsures amoureuses, etc. Parmi les arts, si le chant, la musique, la danse et la peinture sont cités en premier, les arts de la toilette sont en bonne place ainsi que ceux liés à l'art de la conversation (devinettes, récitation, etc.) ; d'autres sont plus surprenants dans ce contexte, qu'ils relèvent des jeux de société ou de l'érudition. Sans doute faut-il signaler que notre notion d'amour est absente de l'ouvrage et d'ailleurs des textes sanskrits en général. Au total, une œuvre qui conjugue le sérieux et le plaisir et témoigne d'un solide sens des réalités, de raffinement dans les émotions et aussi d'un appétit de vivre ainsi qu'en témoigne la maxime finale du chapitre IV :

> « Une femme sage, avant de reprendre sa liaison avec un ancien amant, doit s'assurer que cette nouvelle union s'accompagnera de bonheur, de gain, de plaisir et d'amitié. »

Bien sûr, les poètes aussi ont fait briller l’amour des corps : le *næyaka* et la *næyikæ* « l’amant et l’amante », à mots clairs parfois, le plus souvent dans le jeu subtil de la suggestion, disent l’amour dans l’union et aussi l’amour dans la séparation et dans l’attente, les peines de la trahison, la pudeur offensée :

« Les propos que le couple a tenus dans la nuit
Le perroquet familier les a écoutés.
Au matin, comme il en dit trop devant les parents,
La jeune femme lui met au creux du bec
Un rubis de son pendant d’oreilles :
Accablée de pudeur, d’un faux grain de grenade
Elle a fait un bâillon ! »
(*Amaru‡ataka*, 15).

Le lyrisme proprement religieux a aussi été à l’origine d’œuvres nombreuses. L’émotion propre à la religion dévotionnelle (la *bhakti*) a embrasé l’âme des poètes. Les amours du jeune K®Ò◊a et de la bergère Rædhæ sont décrites et célébrées dans le *GÚtagovinda* « Le Berger chanté » (XIIe s.). Cette pastorale un peu naïve du poète bengali Jayadeva connut un succès qui ne s’est pas démenti jusqu’à nos jours.

LES ÉPOPÉES

Dans cette immense littérature en sanskrit, souvent doublée dans les langues vernaculaires, les deux épopées que sont le ***Mahæbhærata*** et, dans une moindre mesure, le ***Ræmæya◊a***, constituent des œuvres centrales à tous égards. Le *Ræmæya◊a*, dans une langue poétique et douce, apparaît comme une belle redite, un peu affadie, du *Mahæbhærata*. On dit que VælmÚki, son auteur, fut « le premier poète » (mais c’est plutôt pour excuser ses quelques maladresses!). L’ouvrage n’est pas, sauf rares passages, un exposé d’idées et de spéculations philosophiques. Pour cette raison peut-être, il fut complété à plusieurs reprises et notamment par le *YogavæsiÒ†ha* (composé au Cachemire entre les IXe et XIIe siècles). Néanmoins, le *Ræmæya◊a* a eu, aux plans culturel et littéraire, plus d’importance que son aîné : il a été exporté partout dans l’aire de la civilisation indienne.

LE RÆMÆYAÍA

Malgré ses trois épouses et un harem important, le roi Da‡aratha, qui règne à Ayodhyæ « Invincible » sur le Kosala (Bihar actuel), n’a pas de descendance. Grâce à sa conduite vertueuse, il bénéficie d’un

don : une bouillie fécondante qu'il doit répartir entre ses femmes. À sa première épouse, il donne la moitié de la bouillie, à la seconde le quart et à la troisième, la favorite, le huitième ; le dernier huitième est ensuite donné à la seconde épouse. Pendant ces événements de la royauté ordinaire, les dieux viennent implorer ViÒ◊u : ils veulent qu'il descende (*avatæra*) sur terre pour débarrasser le monde de Ræva◊a, un brahmane roi des RækÒasa, des sortes de démons. Ræva◊a a obtenu de Brahmæ la faveur d'être invincible: ni les dieux, ni les *asura*, etc. ne pourront le tuer. Il a seulement omis les hommes de la liste, les considérant comme des créatures trop faibles, voire insignifiantes : c'est ce qui vaut à ViÒ◊u de s'incarner en homme pour le combattre.

Naissent les enfants de Da‡aratha, Ræma est l'aîné, sans le savoir l'incarnation de ViÒ◊u, Bharata le cadet, fils de KaikeyÚ la favorite ; de sa seconde épouse, qui avait reçu deux parts de la bouillie, naissent deux fils, LakÒma◊a et Ωatrughna. La jeunesse des princes est heureuse. Ræma est très tôt appelé à combattre les RækÒasa, et pour ses premières batailles, il reçoit des armes magiques qui lui seront bien utiles plus tard. C'est ainsi qu'il manie l'arc de Ωiva qui résistait à tous et lors d'un *svayaµvara*, un mariage de guerrier où la femme choisit son époux, il vainc tous les prétendants, et conquiert le cœur de SÚtæ « Sillon », née de la terre. Le mariage de Ræma, incarnation du Dieu et de l'absolu et de SÚtæ, incarnation de toutes les perfections du relatif est célébré.

Ce serait le paradis sur terre si, à la suite d’une faute ancienne de son père, Ræma ne devait finalement s’exiler dans la forêt avec son épouse tandis que le cadet règne, au nom de son frère, à Ayodhyæ. Le récit se noue quand Ræva◊a, le roi des RækÒasa, le méchant de l’histoire, réussit à enlever SÚtæ : désormais commence la marche de Ræma, le Ræmæya◊a, qui donne son nom à l’œuvre ; c’est la lente quête de Ræma cherchant son épouse, l’absolu en quête de relatif en quelque sorte. Retenue prisonnière à La©kæ, la ville des RækÒasa, mais demeurant vertueuse, Sitæ se lamente et attend. Ræma doit localiser SÚtæ, rassembler une armée, lui faire franchir le détroit qui sépare le continent de l’île de La©kæ; durant tous ces épisodes, il reçoit l’aide de Hanumæn, le dieu-singe incarnation de Væyu « le vent ». Tout cela se termine dans un long combat où après toutes sortes de péripéties, Ræma affronte Ræva◊a et le tue. Les deux époux pourraient se retrouver si Ræma n’affirmait qu’il a combattu pour son honneur à lui et non pour retrouver SÚtæ dont il soupçonne l’impureté : n’a-t-elle pas été touchée, vue au moins, par Ræva◊a ? Ræma apprend alors qu’il est ViÒ◊u tandis que SÚtæ n’est autre que ΩrÚ « Splendeur », sa parèdre : convaincu, Ræma consent à retrouver SÚtæ et tous deux peuvent revenir à Ayodhyæ, la capitale, car l’exil de Ræma est maintenant terminé. SÚtæ, enceinte de deux jumeaux, est de nouveau soupçonnée par la rumeur publique et elle doit quitter la ville avant que ne naissent ses enfants. Elle est recueillie dans l’ermitage du sage VælmÚki : c’est lui qui enseigne aux deux jumeaux la geste de leur père qu’ils chanteront

devant lui. Désormais, la descendance de Ræma est assurée, l'ordre est revenu chez les RækÒasa, la terre est en paix : tous les héros peuvent mourir pour quitter leur corps humain et remonter au ciel.

Quant au *Mahæbhærata*, peut-être moins adroit littérairement, il est plus complexe et plus complet. Pourtant l'immense *Harivaµ‡a*, une sorte de *puræ◊a*k®Ò◊aïte, lui a été ajouté peut-être au IVe s. Le ***Mahæbhærata*** est le texte par excellence au point où, nommé « le cinquième *Veda* », il dit de lui-même (XVIII, 5, 38, éd. critique) que « Tout ce qui est ici existe ailleurs et ce qui n'y est pas n'est nulle part ailleurs ». La date de sa composition (avant le premier siècle ?), bien que débattue, est un de ses principaux intérêts. Car l'ouvrage est ultérieur au védisme dont on entend la pieuse remise en question; contemporain de l'expansion du bouddhisme, il est néanmoins antérieur à l'hindouisme sectaire : par les valeurs dont il est porteur, le *Mahæbhærata* est à l'origine des différents développements de l'hindouisme. C'est une sorte d'encyclopédie vivante du brahmanisme naissant adressée au roi : le narrateur se nomme Vai‡ampæyana « celui qui va vers le roi » et l'on peut imaginer le barde récitant ce monument de parole à un auditoire royal (la présence du scribe Ga◊e‡a au tout début de l'ouvrage est

curieuse puisqu'on n'en entend plus parler par la suite ; interpolation ?). On devrait dire les *Mahæbhærata* tant il est impossible de reconnaître la version originelle, si tant est qu'elle ait jamais existé. Les multiples versions, orales puis écrites dans divers alphabets, comportent des variantes, les accumulent même ; elles sont peut-être dues à la part d'improvisation qui accompagnait originellement la récitation. La version de référence aujourd'hui tient sa promotion des hasards de l'histoire : elle fut au XVIIe s. la version écrite dans l'écriture (la *devanægarÚ*) qui s'imposait alors dans une partie du Nord de l'Inde.



Le Ræmæya◊a

Le Ræmæya◊a *est l'histoire d'une séparation : Ræma, le roi parfait, a été exilé dans la forêt pour ne pas mettre en défaut la parole de son père. SÚtæ, l'épouse de Ræma, a été enlevée par Ræva◊a, un démon-brahmane à dix têtes. Lors du combat final, Ræva◊aest vaincu . On voit ici les deux époux réunis tandis que Ræva◊a gît à terre. Bien qu'épouse irréprochable, SÚtæ, soupçonnée par la rumeur publique, est répudiée par Ræma.*

Très caractéristique est le fait que le ***Mahæbhærata*** n'est ni datable, ni localisable. Rien ne permet d'accrocher ce qui est l'Histoire à l'histoire et aucun événement, politique ou autre, ne s'y inscrit malgré les tentatives indiennes contemporaines. Les descriptions existent bien mais sont celles de lieux linguistiques conventionnels (le palais du roi, la ville en liesse, la forêt sauvage, la montagne, le champ de bataille, etc.). Malgré environ 90 000 vers (principalement des *‡loka* de 32 syllabes), on ne sait finalement que bien peu de chose des réalités du monde : non seulement l'histoire et les lieux sont mythiques, mais tout l'environnement matériel baigne dans un flou linguistique. Ainsi, si ce texte de guerriers et de batailles regorge d'armes, on est finalement incapable de les décrire. Quant aux valeurs qui animent le texte, les enseignements (car on y enseigne beaucoup, notamment K®Ò◊a dans la « Bhagavad-GÚtæ »!), contradictoires à l'envi, défient tout classement. Peut-être est-ce le problème de l'acte qui domine ? « Peut-on faire et être? » semble la question principale. Cette question et le texte lui-même sont destinés aux rois, si bien que la métaphysique n'est pas exposée pour elle-même, mais fondue dans un récit aux multiples digressions; c'est ainsi qu'il y a un « Ræmæya◊a » raconté dans le *Mahæbhærata*. C'est le récit d'un combat, mais les camps, s'ils s'opposent sur le champ de

bataille, sont néanmoins peu définis : le dieu K®Ò◊a est dans l'un, mais son armée est dans l'autre, le maître d'armes est dans l'un et les disciples dans l'autre, etc. Même la famille royale est partagée. Une guerre fratricide donc qui se termine par l'anéantissement de tous car, finalement, tous les guerriers sont réunis au ciel, bons et méchants, tandis que la terre est soulagée de leur fureur. Telle est bien la raison de la présence du dieu **K®Ò◊a** sur terre : il veut anéantir tous ces guerriers, purifier l'atmosphère, soulager la terre accablée et, pour ce faire, il organise une guerre apocalyptique qui régénère le temps. Le *Mahæbhærata* n'est en rien un texte de paix, mais le récit d'une session sacrificielle où, contrairement aux sacrifices védiques, l'offrande n'est pas un substitut des offreurs, si bien que les victimes et les offreurs ne font qu'un et périssent. Le *Mahæbhærata* est le livre de la civilisation indienne classique, un point de vue *kÒatriya* mais administré par les brahmanes. Certains y voient la réponse brahmanique au bouddhisme alors en expansion.

LE MAHÆBHÆRATA

Résumons cette œuvre foisonnante en la limitant à sa trame linéaire et en ignorant les nombreux récits annexes ainsi que les pauses

didactiques, parfois fort longues dont la Bhagavad-GÚtæ « Le Chant du Bienheureux » est l'exemple le plus connu.

La terre est surpeuplée, et incapable d'en supporter davantage vient se plaindre auprès des dieux et des ***asura***, leurs ennemis. Tous décident de s'incarner pour purifier la terre : dans la bataille qui s'annonce, tous les héros et même beaucoup de personnages secondaires voire épisodiques sont des êtres surnaturels. Les combats célestes sans fin entre *deva* et *asura* sont donc transposés sur terre et emportent avec eux toute l'humanité. Tel est le but de la bataille qui oppose les deux partis, lesquels ne sont rien d'autre que des parties de l'humanité guidées par les Dieux jusqu'à leur perte. D'un côté le parti des Pæ◊∂ava (les fils de Pæ◊∂u « Pâle ») à savoir YudhiÒ†hira, le roi, BhÚma le fort, Arjuna le guerrier parfait et les deux jumeaux Nakula et Sahadeva, incarnations respectives de Dharma, Væyu, Indra et des A‡vin. De l'autre côté, leurs cousins, les Kaurava, les 100 fils de Dh®taræÒ†ra « dont le royaume est ferme », frère aîné de Pæ◊∂u. Ils sont menés par Duryodhana « mauvais combat » et sont des incarnations de puissants Asura comme Kali. Tous partagent les mêmes jeux et les mêmes études, notamment leur formation de guerrier, puisque tous sont des *kÒatriya* « guerriers ».

L'enjeu est la royauté ; à qui reviendra le trône sur lequel siège pour l'instant l'aveugle Dh®taræÒ†ra, instable et faible ? à Duryodhana son fils ambitieux ? ou au (trop) parfait YudhiÒ†hira, toujours tenté par les valeurs de la brahmanitude ? Un des épisodes les plus fameux

est celui des deux parties de dés où YudhiÒ†hira perd tous ses enjeux. Finalement, il doit s'exiler pendant douze ans avec ses frères et leur épouse commune dans la forêt dans une situation que reprendra le Ræmæya◊a.

De retour, faisant valoir leurs prétentions par leur ambassadeur K®Ò◊a, les Pæ◊∂ava ne peuvent éviter la guerre. D'immenses et curieuses armées se constituent : ainsi BhÚÒma, l'aïeul vénéré de tous, proclame les torts de Duryodhana mais accepte d'être le généralissime de son armée tandis qu'une incarnation d'Agni, Dh®Ò†adyumna, conduira les armées des Pæ◊∂ava. Le combat commence : curieuse bataille où l'on se combat le matin et l'après-midi mais où l'on se rend visite d'un camp à un autre, pendant les pauses, pour commenter les événements ! Pendant les dix-huit jours de la bataille (dix-huit est la clef numérique du Mahæbhærata), les chefs des « méchants » sont successivement éliminés ou tués grâce à des stratagèmes douteux. C'est par un coup déloyal (mais accepté donc sanctifié par K®Ò◊a!) que Duryodhana est tué. La bataille est terminée, gagnée par les Pæ◊∂ava. Mais pendant que Duryodhana agonise, dans une attaque nocturne menée par une incarnation de Rudra-Ωiva, les survivants de l'armée des Pæ◊∂ava sont tous tués dans leur sommeil, y compris les enfants et petits-enfants des Pæ◊∂ava dorénavant sans descendance: pour sauver la dynastie dharmique, il faudra une intervention in extremis de K®Ò◊a. Avant de mourir, Duryodhana a encore la force de se réjouir de la mort de ses ennemis, mort à laquelle seuls les Pæ◊∂ava échappent. La

réconciliation entre les deux camps va-t-elle permettre à YudhiÒ†hira de régner enfin ? Maintenant que la guerre est terminée, celui-ci dégoûté par tant de violences et de morts, veut abandonner le trône. BhÚÒma, toujours tenu en l'air par un lit de flèches, attendant de choisir l'heure de sa mort, K®Ò◊a et d'autres sages, montrent à YudhiÒ†hira qu il doit régner : leurs enseignements forment deux immenses chapitres didactiques et constituent une sorte de traité de politique, de philosophie et de religion. Maintenant, YudhiÒ†hira règne en paix dans un monde dépeuplé et célèbre même un grand sacrifice du cheval. Les héros, leurs épouses et leurs vieux parents vont maintenant mourir un à un : ces incarnations divines n'ont plus rien à faire sur terre ; le peuple dont K®Ò◊a est le roi s'entretue à son tour, leur capitale s'engloutit et K®Ò◊a est tué par la flèche d'un chasseur. Devenus vieux, les cinq Pæ◊∂ava, leur épouse commune et un chien fidèle marchent vers le Nord, vers l'Himâlaya: successivement chacun d'entre eux meurt et tout ce beau monde se retrouve dans le ciel où chacun, y compris Duryodhana et les siens, accueille YudhiÒ†hira avec joie.

La terre est soulagée, les humains y séjournent en paix (pour un temps !), les incarnations des dieux et des autres êtres célestes réintègrent leur corps originel. C'est la fin du Mahæbhærata.

LES PHILOSOPHIES

Kathaµ bandhaÌ kathaµ mokÒaÌ kæ vidyæ kævidyeti

« Quelle est la [nature du] lien ? celle de la délivrance ? celle de la connaissance, celle de la non-connaissance ? »

(*SarvasæropaniÒad*, « Essence de toutes les équivalences », 1)

Les deux sources de la réflexion et les deux voies de la connaissance

Les vieux textes, les *saµhitæ* védiques et les *bræhma◊a* assument la vie avec vitalité, avec passion, ils la célèbrent dans tous ses aspects: la vie est divine, pleine des dieux qui se battent pour en jouir, s'enivrent de l'ambroisie céleste, de *soma*... Les hommes font des sacrifices pour perpétuer cet ordre dynamique du monde, le ®*ta* « l'articulé », c'est-à-dire le « (bien) articulé », le « (bien) agencé ». Les dieux sont certes des puissances, toujours dangereuses, mais, avec les hommes et tous les êtres, ils participent d'une profonde affirmation de la vie. Les hommes, eux aussi, cherchent à se perpétuer et à jouir du monde dans une conception positive et optimiste de la vie. Tout cela contraste avec les spéculations philosophiques de l'hindouisme, du bouddhisme et du jaïnisme anciens où la vie est toujours dénigrée, où il s'agit de quitter le monde et de ne plus y revenir. Ce sont là les deux sources de la tradition indienne: l'une est constituée des apports indo-européens et comprend les *Veda* et la

langue sanskrite. L’autre s’est exprimée chronologiquement après par certains *dar ‡ ana*, en fait des écoles de pensée ou « systèmes de philosophie » (*yoga*, *sæµkhya*, *nyæya*, *vai‡eÒika*) et par l’enseignement du Buddha et du Jina ; probablement d’origine en partie extra indo-européenne, ils intègrent la formalisation de pratiques et de pensées indigènes. Mais les deux sources s’expriment principalement dans la langue des nouveaux venus, le sanskrit, et accessoirement (car régionalement) dans les langues vernaculaires. À l’époque de la civilisation indienne classique, ces deux sources sont oubliées. L’acculturation qui est à la base de la civilisation indienne est un fait d’histoire que l’histoire vécue par l’Inde classique a occulté: jamais les philosophes ne le mentionnent. Les deux apports, pourtant originellement étrangers l’un à l’autre et même opposés, ont fini par être pensés comme les parties d’un même ensemble. Mais, dans la période qui nous occupe, les faits védiques ont petit à petit reculé au profit des spéculations indigènes : le *yoga*, la théorie du *karman*, la *bhakti*, le tantrisme, etc., inconnus dans le *Veda* ancien, sont centraux dans la civilisation indienne tandis que le *Veda* n’est plus rien qu’un texte qu’on récite et au mieux une référence prestigieuse mais lointaine.

Ces deux sources se sont mêlées plus ou moins et ont finalement formé le fleuve commun que nous nommons brahmanisme puis hindouisme. Mais même dans la période classique, les deux voies demeurent bien nettes ; par commodité, on les nomme « la voie du silence » et « la voie de la parole ».

– L'une considère donc que l'absolu est fondamentalement silence, que l'être est un au-delà de la parole, que la connaissance est connaissance du silence ; la parole constituée peut, au mieux, indiquer le chemin. La vérité ultime étant de l'ordre du silence ou étant connaissable par le silence, aucune parole constituée ne peut être la connaissance, aucun maître ne peut dire la connaissance sans la trahir. Dans ce cas, même si l'Être est silencieux et éternel, chacun est apte à le trouver en lui-même.

– L'autre voie considère que la connaissance coïncide avec la parole, une certaine parole. C'est précisément le Veda (ou d'autres textes considérés comme ayant cette même nature). Le silence n'est plus que le moyen pour accéder à la connaissance. Dès lors, seuls ceux qui ont un accès légitime à la parole peuvent être des connaisseurs.

On voit bien comment les deux voies s'opposent quand on considère le statut des hommes qui, dans le domaine de la pensée, de la philosophie ou de la théologie, sont considérés comme des maîtres. Dans le premier

cas, c’est leur silence qui est vrai, leurs paroles ou toute parole étant un simple commentaire sur le silence, au mieux un moyen d’y accéder. La parole tire son autorité (relative) du fait que le maître est un maître du silence. Ce qui est vrai, c’est ce que le maître est et non ce qu’il dit. Dans le second cas, la connaissance étant déjà instituée, connaître signifie reconnaître, c’est-à-dire faire l’expérience personnelle d’une parole transpersonnelle. Ce qui est vrai, c’est ce que le maître dit, ou plutôt répète (le Veda, etc.), et non ce qu’il est.

Le bouddhisme, le jaïnisme, le *yoga* ancien (celui de Patañjali et de Vyæsa), certains courants liés aux *upaniÒad* se rangent dans le premier tandis que le *vedænta*, la *mÚmæµsæ* se rangent dans le second. C’est ainsi que la *Mu◊∂aka-UpaniÒad* (I, 1, 4-5) résume les deux options : « Deux connaissances sont à connaître (...) ; l’une est supérieure et l’autre inférieure. L’inférieure, c’est le *fig-Veda*, le *Yajur-Veda*, le *Sæma-Veda*, l’*Atharva-Veda*, la phonétique, le rituel, la grammaire, l’étymologie, la métrique, l’astronomie ; et la science supérieure est celle par laquelle on accède à l’Immuable ». Bien que relevant statutairement du *Veda*, ce texte tient donc pour le « courant du silence ». Elle provient certainement des ascètes brahmanes qui conjuguaient les deux attitudes. Il faut aussi noter que, petit à petit, les deux attitudes se sont rapprochées : les paroles

du Buddha (du moins celles qu'on lui prête) sont devenues un absolu: en divinisant sa personne, ce sont aussi ses paroles qui ont changé de statut. De même dans le *Yoga-BhæÒya* (vers le VIe ou VIIe s.), la discussion sur le statut de la parole de Patañjali conduit à une réponse du type « C'est vrai parce qu'il le dit ».

Il faut aussi bien voir les conséquences sociologiques d'une telle opposition. Car le texte védique étant monopolisé par les brahmanes, cela leur réserve de fait l'accès à la connaissance. Par contre, l'accès au silence peut se faire sans avoir recours à eux. Le noble silence du Buddha rend vains les mots du Veda et les brahmanes qui en sont les gardiens légitimes.

Le débat philosophique

Le débat philosophique indien a d'abord été principalement oral et public et les œuvres qui nous sont parvenues sont des mises en forme de ces débats. Parfois, les ouvrages racontent même comment toutes les personnes intéressées par la question se sont réunies, ont débattu comme dans une sorte de symposium : chacun prend la parole tour à tour, expose ce qu'il a à dire sur la question et finalement, le dernier qui parle est le maître qui expose la vue d'autorité. C'est notamment le cas de la

Caraka-Saµhitæ où tous les médecins de Bactres (Afghanistan actuel) et d'ailleurs se réunissent « sur un flanc auspicieux de l'Himalaya ». Le débat peut aussi être organisé dans des monastères bouddhiques, jaïna, à la cour d'un roi, dans l'enceinte d'un temple, etc., sur un point de doctrine précis. Le séminaire prend souvent l'allure d'un défi : il y aura un vainqueur, récompensé à l'occasion par le souverain. Les discussions sont publiques et opposent les tenants de diverses obédiences, philosophiques, textuelles et religieuses. Encore aujourd'hui de tels débats sont organisés, annoncés dans les journaux, tel maître lançant un défi public à qui veut bien l'accepter : le vainqueur emportera une somme coquette ! Le débat peut aussi se limiter à la lecture commentée d'un des textes d'autorité : tous les jours, on se réunit pour faire le commentaire laissé sur telle *upaniÒad* par le fondateur de la secte, il y mille ans. En commun les points de doctrine jugés obscurs sont examinés : on les explique, on les discute (en sanskrit!) et souvent on récite le texte. Dans tous les cas, on voit l'importance de la parole dite publiquement et de la contradiction apportée par des tiers. Le *nyæya*, avant d'être « la logique », était l'art d'un débat où l'on cherche à convaincre mais aussi à vaincre. Car la valeur des arguments n'a d'intérêt que dans la mesure où ils sont vécus et exprimés (cf. Science et savoirs traditionnels, chap. IX).

La méthode philosophique est celle qu'avait en premier illustrée Patañjali étudiant les ***sºtra*** grammaticaux de **Pæ◊ini**. On commence par établir formellement et sémantiquement la phrase à examiner par une glose grammaticale et sémantique : elle vise à dire dans le registre de l'explicite ce qui, dans la phrase originelle, souvent un *sºtra* lapidaire, apparaît comme dense mais obscur. On procède ensuite en posant toutes les options (*vikalpa*) du texte ; puis on examine successivement les contradictions éventuelles (avec le *Veda*, avec la parole du Buddha) qui résulteraient de leur adoption. Ce n'est que tardivement que le principe de la comparaison interne a été adopté. Les *pºrvapakÒa* « première vue », éventuellement déjà formulés dans le texte même, sont ainsi énoncés et examinés dans les moindres détails : les conséquences tirées par l'analyste de telle ou telle formulation ou même d'un simple mot sont proprement ahurissantes ; l'ingéniosité (qui peut devenir gratuite) des commentateurs est extraordinaire. L'examen de *atha* « maintenant », premier mot de la *Karma-MÚmæµsæ* (et de bien d'autres œuvres), couvre des dizaines de pages ! Des vues intermédiaires, celle d'un « maître partiel », peuvent être proposées et faire l'objet du débat. Finalement, la vue qui résiste à toutes les critiques est adoptée comme *siddhænta* « vue définitive ». Dans la *Caraka-Saµhitæ*, ce *siddhænta* est

énoncé par le maître à son disciple préféré. Quant à Patañjali, il aime montrer les faiblesses de toutes les positions pour finalement se retrancher dans un silence moins noble qu'énigmatique. Le *Nyæya-BhæÒya* (I, 1, 3) énumère trois étapes pour chaque point : *udde‡a* « on désigne », *lakÒa◊a* « on caractérise, on définit », *parÚkÒæ* « on examine ».

Au passage, on reconnaît dans les débatteurs les tenants des différentes Écoles de pensée, les *dar‡ana* (chacun d'eux comportant bien des variantes). Souvent, il y a un ou deux adversaires préférés: Ωaµkara débat habituellement avec un *mÚmæµsaka*, un *sæµkhya* ou un *bauddha*. Parfois, ces Écoles sont nommées explicitement, mais, le plus souvent, elles sont évoquées par une expression topique : les « tenants de la momentanéité » sont les *bauddha*, etc. dont on fait plus qu'égratigner les positions. Mais en général, au moins dans l'œuvre finale, les adversaires ne sont que des prétextes pour poser la bonne question qui permet la bonne réponse. Ce débat fictif est ce qui demeure d'un débat réel ; l'ouvrage est donc un montage qui permet au *siddhæntin* « l'exposant de la vue définitive » d'énoncer les positions de l'École. En fait, malgré la belle langue, on constate que les débats sont féroces, les « maîtres » ne se font pas de cadeau et cherchent à anéantir totalement leur adversaire.

L’esprit de controverse est poussé à l’extrême. Cela vaut contre tous les adversaires et pas seulement entre un brahmaniste et un bouddhiste. On voit là combien la séparation entre « hindouiste » et « bouddhiste » est en partie factice.

Il est remarquable aussi que les noms personnels des débatteurs sont, au moins dans le débat classique, rarement cités. Vyæsa commente le *Yoga-Sºtra* sans jamais citer le nom de Patañjali et sans non plus se nommer lui-même !

Cette absence de « débat cordial » vaut pour tous les textes philosophiques, y compris ceux qui, comme les *upaniÒad*, invitent au recueillement ou à la méditation sereine. On se fait fort aussi de montrer que, dans un débat du VIIIe s., telle expression d’une *upaniÒad* du VIe s. avant J.-C. répond à un argument formulé pour la première fois au IIe s. Si cela est ainsi possible, c’est que les débats sont parfaitement intemporels. Il n’y a pas l’idée d’une progression historique des idées. Il n’est donc pas étonnant de voir une réponse qui précède la question ! Dans cet esprit, une histoire des doctrines est proprement impensable et, si elles existent maintenant, on le doit à l’adoption des méthodes et conceptions occidentales.

Changer le monde ou changer de monde ?

Les spéculations métaphysiques ont de tout temps passionné les penseurs indiens. La philosophie ne parle pas seulement grec mais aussi sanskrit. La production a été foisonnante : la Bibliographie de la philosophie indienne publiée en 1983 compte quelque 6 000 titres ! Bien sûr, il n'existe pas de décalque lexical pour les mots principaux de notre philosophie, ni pour tous ses thèmes ni même pour la notion de philosophie. Inutile donc d'aller chercher sur les bords du Gange des questionnements et des réponses comparables à celle d'Aristote, de Descartes ou de Kant. Car les conditions et surtout les finalités de la philosophie ont été différentes en Occident et en Inde, même si les philosophes occidentaux peuvent trouver (s'ils s'en donnent le temps, ce qui est rare) dans les textes principalement sanskrits une ample moisson. Cette philosophie n'est jamais loin de la religion et il est parfois difficile de faire le départ entre les deux : cela tient en grande partie au caractère inapproprié de notre vocabulaire et de nos cadres de pensée actuels. En fait l'entreprise est désespérée, mais elle n'a d'autre intérêt que de nous faire imaginer que nos cadres de pensée, donc notre vocabulaire, sont universels. Convenons qu'en Inde ancienne, la philosophie commence

quand on sort du ***dharma*** et que l’on envisage la sortie du monde, ce que l’on nomme ***mokÒa*** « délivrance » (et plein d’autres noms car cette délivrance est diversement conçue). La citation donnée en tête de chapitre, extraite de cette « Essence de toutes les équivalences », donne le ton général. Certes, il y a bien de la philosophie qui porte sur le monde, mais l’analyse du monde aboutit toujours au même diagnostic ; *sarvaµ duÌkham vivekinaÌ* « Tout [le monde relatif] n’est que douleur pour celui qui discrimine »; cette affirmation constitue les prémisses de toute philosophie indienne, laquelle, de près ou de loin, s’interroge sur la possibilité de mettre un terme à cette situation, d’accéder au hors-monde ; c’est cet accès qu’on nomme *mokÒa*. Il n’y a jamais l’idée qu’on doive changer le monde ni même qu’on puisse le faire : le monde est ce qu’il est. Les hommes aussi sont dans le monde et ne peuvent changer de nature. Cela est noté par exemple dans l’histoire souvent citée de la grenouille et du scorpion. Celui-ci demande à celle-là de l’emmener sur son dos de l’autre côté de la rivière. « Tu vas me piquer et je mourrai », lui dit-elle. « Pourquoi irais-je te piquer », lui rétorque-t-il ; « si je le faisais, certes, tu mourrais, mais moi aussi ». Devant la force de l’argument, la grenouille accepte. Tandis qu’elle nage, le scorpion sur son

dos, elle sent la piqûre mortelle. « Pourquoi? » demande-t-elle. « Que veux-tu, on n’échappe pas à sa nature », lui répond le scorpion.

Comme on n’échappe pas à la nature et à sa nature dans ce monde, il s’agit de mettre fin au mécanisme qui inlassablement mène l’homme de chair à exister sur terre. Comment accéder à la délivrance ? C’est cette interrogation qui a généré les spéculations et, au-delà, les comportements, les mentalités spécifiques à la civilisation indienne. C’est ce que, par le bouddhisme, elle a exporté philosophiquement et religieusement. Ce *mokÒa* (nommé et conçu différemment) a été à partir de l’époque du Buddha jusqu’à la fin de la civilisation indienne ce qui a été recherché par les penseurs-philosophes.

En effet, les grandes religions, comme le christianisme, etc. et les grands systèmes philosophiques (et dans une certaine mesure politiques) sont sotériologiques et/ou eschatologiques. Par « sotériologique », on signifie qu’ils sont orientés vers ce que l’Inde nomme *apavarga* puis *mokÒa* ou *mukti* mots qu’on rend généralement par « délivrance » et « libération ». Le but est une sortie de ce monde: l’au-delà de la vie sur terre est conçu comme le but de la vie. Les tenants de ces religions ou de ces systèmes veulent *changer de monde*: ils se satisfont de celui-là tel qu’il est, ou bien ils l’acceptent, ou encore ils l’ignorent, lui étant

indifférents. L'autre dimension dite « eschatologique » est orientée sur un projet inverse : l'univers étant conçu comme le lieu même où s'exécute le projet humain (et parfois divin), il s'agit de construire *hic et nunc* le paradis : ils veulent *changer le monde* parce qu'ils portent un jugement négatif sur son état du moment et qu'ils envisagent qu'un tel changement est souhaitable et possible.

Or ***tous*** les **dar‡ana** c'est-à-dire toutes les écoles de pensée et l'ensemble des doctrines bouddhiques et jaina, avec plus ou moins d'insistance, sont exclusivement sotériologiques : tous se rejoignent pour concevoir un projet de libération personnelle en termes de connaissance libératrice. Le projet est personnel certes, c'est-à-dire jamais conçu ou présenté comme un projet collectif, social, etc., mais non individuel : il est toujours inséré au sein d'une tradition. Aucune des écoles de pensée indiennes n'a jamais conçu qu'une conscience individuelle puisse, seule et sans aide extérieure, accéder à sa vérité ou à la vérité, par voie d'intuition, de réminiscence, de travail intellectuel, etc. Il y faut toujours le secours d'un texte d'autorité et d'un *guru* « maître » dont le *‡iÒya* « disciple » reçoit l'enseignement ; il faut souvent l'intervention de Dieu, etc. Pas d'Église ni d'orthodoxie donc, mais une *guru‡iÒyaparaµparæ* « chaîne des maîtres et des disciples » qui, de *guru* en *guru*, est censée

remonter à une parole originelle, la *Ωruti* védique, le Canon bouddhique ou *jaina*, un *tantra* ou un *ægama ‡ivaïte* ou *viÒ◊ouite*.

C'est ainsi que le ***vedænta*** qui devient, après **Ωaµkara** (vers 800), la philosophie de référence, ne veut pas changer le monde dont il nie finalement plus ou moins la réalité ; le monde est ***avidyæ*** « ignorance » quand il n'est pas une ***mæyæ*** « illusion » quoi qu'il en soit, il n'y a pas à s'en occuper. Ωaµkara le prend comme donné et comme une donnée dont on ne discute pas le fonctionnement parce que l'essentiel est justement d'en sortir. Vouloir le connaître ne serait rien d'autre qu'une perte de temps puisque ce serait vouloir être savant en ignorance ! À la recherche d'un principe stable, *nitya* « permanent », le philosophe constate que l'univers est en devenir, découvre qu'il est constamment mouvant (au point de le nommer *jagat* « qui va »). Vouloir améliorer un monde changeant, illusoire, est justement une forme de lien (*bandha*) et donc d'aliénation. Le paradis, mot dérivé de l'iranien, est un *parade‡a* « un lieu d'ailleurs ». Et, ce à quoi aspire Ωaµkara, le plus connu des philosophes *vedæntin*, c'est la délivrance qui n'est rien d'autre qu'un déliement de ce monde. Le ***vedæntin*** et le***yogin*** veulent fondamentalement ***changer de monde*** c'est-à-dire sortir du monde. C'est, avec des analyses et des pratiques différentes, leur seul objectif.

Pour celui que le *vedænta* non dualiste nomme le *mumukÒu* « désireux de délivrance », cette délivrance est comprise comme l’état naturel et permanent du sujet qui est seulement voilé par le projet même de délivrance. C’est dire combien l’idée même d’un changement du monde extérieur et même du monde intérieur est absente de ce projet où l’on ne fait que renoncer au désir même de la délivrance pour y accéder. Quant au *jÚvanmukta* « le délivré-vivant » (notion plus récente, postérieure à Ωaµkara et très fréquente dans les sensibilités tantriques de l’hindouisme), c’est celui dont le procès de sortie est entamé de manière décisive et irrémédiable ; il a délié les cordes, mais il les a encore en main. Certains mouvements tantriques (le Ωaiva-siddhænta par exemple) affirment même qu’il est possible d’être Ωiva sur cette terre : leurs tenants n’ont dès lors aucun intérêt pour changer un monde aussi généreux. Cette absence de volonté de changer le monde, on la retrouve dans la *Karma-MÚmæµsæ* : si celle-ci ne s’intéresse pas à la « délivrance », elle conçoit le *svarga* « le ciel, le paradis des dieux » comme une partie du triple monde, la meilleure, celle que, après la mort, l’exécution des rites permettra de connaître et dont le sacrifiant a comme un avant-goût en tant que *dÚkÒita* « consacré » quand on réalise des sacrifices comme l’*agnicayana*, etc. Là aussi, il s’agit, en gagnant des

mérites, donc en agissant conformément aux lois de ce monde, de pouvoir vivre dans le *svarga* le plus longtemps possible, jusqu'à épuisement des mérites. Il est vrai que les *yaj~a* ont pour principale fonction d'alimenter la vie, de faire acte de création. Mais nulle part, on ne voit que ces *yaj~a* auraient pour fonction de changer le monde ; bien au contraire, ils servent à continuer le monde tel qu'il est, à assurer sa pérennité. Les textes védiques semblent plutôt craindre que la fin des sacrifices ne marque ou ne provoque la fin du monde.

La délivrance

Cette libération et cette connaissance libératrice ont été différemment conçues et donc nommées selon les écoles de pensée (*apavarga*, *mukti*, *mokÒa*, *nirvæ◊a*, *nirgrantha*, etc.). Cela a nourri au fil du temps un débat incessant entre les maîtres représentant les différents *dar‡ana* et plus généralement les différents doctrinaires. Les uns et les autres ont aussi divergé sur les moyens envisageables ou nécessaires pour gagner la délivrance : le recours à Dieu est-il nécessaire ? La dévotion est-elle efficace ? Quelle est la place de la grâce divine dans l'accomplissement de l'homme ? N'est-ce pas plutôt Dieu ou l'*ætman* « l'être personnel », « le Soi », qui choisit celui qui va être délivré ? Le dévot doit-il être

comparé à un petit singe qui s'aggripe à sa mère ou à un chaton que porte sa mère ? Le dévot doit-il s'adonner à l'abandon complet (*prapatti*) ? Y a-t-il pour le *mumukÒu* « celui qui désire la délivrance » des préalables dans le mode de vie (non-violence, véracité, chasteté, etc.) ? Cet état est-il accessible à tous ou seulement à ceux qui peuvent entendre les textes védiques ? Y a-t-il d'autres paroles révélées qui puissent être salvatrices ? Plutôt que la parole, n'est-ce pas plutôt le noble silence qui provoque la paix de l'âme ? Faut-il que le *mumukÒu* abandonne et renonce à tout, sa maison, son statut, sa famille comme le prescrit Ωaµkara ? Ou bien est-il, et jusqu'à quel point, possible de demeurer dans le monde ainsi que l'affirme Ma◊∂ana Mi‡ra ? Comment se débarrasser des empreintes karmiques qui collent à l'individu ? Une foule de questions ont nourri des débats passionnés. Quelles qu'aient été les réponses, tout cela ne change pas cette unique tension commune : le but de chaque homme, c'est d'accéder à un statut où il lui sera possible de se délivrer de son humanité terrestre car, être sauvé, c'est s'être sauvé du monde. Et la philosophie indienne classique a constamment repris ce questionnement.

Liée à la notion de ***mokÒa*** « libération », une autre notion très porteuse est celle de ***karman***. Dans le *Veda, karman* désigne l'acte, l'acte par excellence qu'est le sacrifice. Comme son nom l'indique, la *Karma-*

MÚmæµsæ « Exégèse de l'acte [rituel] » est un système de pensée, devenue philosophie avec le temps, qui se donnait pour tâche d'examiner en détail, d'enquêter sur les conditions de réalisation des sacrifices, des *karman* comme on les appelait. Dans cette perspective, l'acte est bon en lui-même, il est facteur d'ordre, il est facteur de vie. Par contre, dans le *yoga*, et aussi dans le bouddhisme qui s'alimente à la même source, et de proche en proche dans les autres visions du monde débattues en Inde, tous les actes (et donc aussi l'acte rituel) sont interprétés négativement : car justement, reprenant les analyses védiques, ils sont favorables à la vie. Or la vie est fondamentalement souffrance. Par conséquent le *mokÒa* est non-action. Le *yoga* (dans le *Yoga-BhæÒya*) pousse cette logique dans ses dernières limites. Il conçoit Dieu (nommé Ÿ‡vara) comme une entité parfaite donc totalement inactive. L'absence de contact avec le monde fait que ce Seigneur ne peut être le Créateur ; étant parfaitement pur, Dieu règne peut-être, mais ne gouverne pas. Il ne peut que *être* et il est donc complètement inactif et donc impuissant. Cela rejoint bien la conception du *yoga* en tant que stérilisation : un *yogin* est quelqu'un qui s'est rendu stérile tandis que le Seigneur est pour toujours stérile et l'a toujours été. Ces aspects négatifs en termes de réalité tiennent à sa perfection essive. Dès lors, on peut se demander quelle est la nature du

culte qu'on peut porter à un Dieu parfait et donc totalement dépourvu d'intérêt pour le monde des hommes. Quelle aide pourrait apporter au *yogin* ou aux hommes en général un Dieu impuissant, qui n'est pas le Créateur de quoi que ce soit, qui ne se laisse pas séduire par des rituels, des prières, qui n'accorde rien par sa grâce, qui ne parle pas directement ni par intermédiaires, n'écoute pas et n'entend rien puisqu'il est hors d'atteinte par nature? car en tant que monade purement spirituelle, Ÿ‡vara n'a ni désir ni volonté ni émotions et ne saurait rien accorder: il ne *fait* rien.

Le karman *« action »*

L'action, le *karman*, est donc au cœur des spéculations. L'expression de ce que l'on nomme la loi du ***karman*** liée à la théorie de la réincarnation, sans occuper une place très importante, est mentionnée dès les *upaniÒad* védiques les plus anciennes: la *B®had-Æra◊yaka-UpaniÒad*, IV, 4, 5 affirme « Comme on agit, comme on se comporte, tel on devient » et la *Chændogya-UpaniÒad*, V, 10, 7 « Ceux qui ont une conduite satisfaisante ont la perspective d'obtenir une naissance satisfaisante, brahmane, *kÒatriya* ou *vai‡ya*. Ceux, au contraire, qui se sont souillés par une conduite mauvaise ont la perspective d'une naissance souillée,

chien, porc ou *cæ◊∂ala* (homme de bas statut) ». Au total, cette « loi du *karman* » se résume en

> « Semer ceci, et récolter cela : voilà qui n'arrive jamais.
> Quelque grain qu'on sème, c'est celui-là qui pousse. »

C'est l'équivalent de notre « On récolte ce que l'on sème » mais dans un cadre qui dépasse celui de la vie individuelle et même celui de l'humanité. L'acte et la rétribution de l'acte sont la source du *saµsæra* « flux universel » qui perpétue la vie de naissance en naissance et cela que les actes soient bons (les *yaj~a*), neutres ou mauvais. On parle d'ailleurs moins de la rétribution des actes que de leur *vipæka* « maturation » : il faut consommer le fruit (***phala***) d'une graine (***bÚja***) dont le temps assure le ***vipæka*** « maturation ». Patañjali lui-même enseigne ce *vipæka* en *YS* II.13 car la notion de *karman* est d'abord théorisée dans le *Yoga-Sºtra* de Patañjali. Mais c'est le *Mænava-Dharma-Ωæstra* (*Les Lois de Manu*) qui présente un exposé complet (livres XI et XII surtout) de cette loi du *karman*. Dans cette conception, ni Dieu ni le destin ni quelque force cachée n'interviennent : les actes mûrissent naturellement dans leurs conséquences. Il n'y a là nulle justice divine ni vengeance humaine, ni même aucune moralité : la graine semée

quelque jour donnera inévitablement une fleur et un fruit conformes. Tel est le ***dharma*** et il n'y a pas de lois humaines qui échappent à la nature des choses. C'est ainsi que dans la civilisation indienne est conçu le problème du mal si récurrent dans nos philosophies et nos théologies. Le mal, le neutre et le bien d'aujourd'hui naissent des conséquences naturelles d'actions antérieures de même couleur. Et, parce que l'action s'inscrit dans la dualité du relatif, elle ne peut qu'être teintée de douleur : le bonheur présent aura une fin et causera une souffrance... Seul l'absolu non duel est sans mal : la dualité tout entière est une maladie de l'unité perdue et c'est à retrouver cette unité perdue que s'emploient ascètes, *yogin*, *saµnyæsin*, etc.

Qu'est-ce qui dans l'action est si mauvais au point qu'elle apparaisse dans les textes comme une malédiction? C'est son caractère liant : *yatra yatra karmatvaµ tatra tatra bandhakatvam* « dès qu'il y a action, il y a liement ». Ce liement a la forme du maintien de l'ignorance métaphysique. Pour que brille l'Être dans sa propre nature, qu'il réalise sa propre nature, il faut le repos complet du mental et la fin de l'action. La racine *Kfi-* « faire (d'où est tiré *karman* et qui est apparentée à « cérémonie » et à « création ») est l'ennemi de la réalisation de l'être tandis qu'elle alimente la vie, le *saµsæra* « le flux de l'existence ». On

voit ainsi que le *Yoga-Sºtra* est un manuel de déliement et de décréation tandis que les *Veda* (*saµhitæ* et *bræhma◊a*) sont des traités de liement et de création ! C’est d’ailleurs une conception de l’action singulièrement large : le *karman* court depuis le désir qui est de nature mentale, passe par l’action elle-même (qu’elle soit de l’ordre de la pensée, de la parole ou du corps) et s’étend jusqu’aux extrêmes et lointaines conséquences dans cette vie et celles qui suivent. L’action est donc ce qui alimente cette vie et toutes les autres, la vie en général.

Cette analyse de l’action a débouché sur un riche débat portant sur les notions de cause et de conséquence. Car si entre A et B, l’ignorant ne voit qu’une succession d’événements hétérogènes, le connaisseur pourra y voir des rapports de cause à effet ; un autre connaisseur pourra y voir le maintien de la cause dans l’effet, etc. C’est ainsi que le *nyæya* « logique » considère que l’effet B est hétérogène à A, que l’ensemble des conséquences fait émerger un monde neuf. Par contre le *vedænta* pense que B est en continuité avec A et que le changement n’est qu’apparent. Celui qui échappe à tout cela est le *yogin* dont le *puruÒa* est *kevalin* « isolé du monde »; sous le regard complètement désintéressé du *puruÒa*, son corps vivant continue à agir jusqu’à épuisement de l’élan acquis.

À cet égard, les affirmations de la ***Bhagavad-GÚtæ*** qui tente de réconcilier vie et ***yoga*** sont originales. Elle apporte deux notions clés : le refus du *naiÒkarmya* « non-agir » parce que de toute façon la parfaite *ahiµsæ* « non-violence » est impossible : de la même manière que les Jaïns, K®Ò◊a parle des animalcules que le renonçant peut tuer en remuant les paupières. La seconde notion est le corollaire: s'il est impossible de ne pas agir, il faut que tous les actes soient désintéressés, *niraha©kæra* « sans référence à l'ego ». En somme, il faut agir (dans le cadre de son devoir) et laisser à Dieu le fruit des actes : c'est le *karmayoga* « *yoga* de l'action ».

Mais quelle portée ce texte a-t-il jamais eu anciennement ? En général, le *yoga* et le *vedænta* ont été synonymes de renoncement à la vie et ont concerné les ascètes qui, seuls dans leurs cellules ou dans un monastère, menaient une vie austère et solitaire. C'est un fait que l'Occident qui a une idée démocratique de la connaissance a tendance à oublier : les enseignements et textes sanskrits en question étaient destinés aux brahmanes renonçants et non à l'humanité (dont la notion est absente) tandis que le *Mahæbhærata* (donc la *GÚtæ* qui opte pour les actes et la renonciation aux fruits des actes) est une histoire de *kÒatriya* « guerriers » destinée aux guerriers. Quant à la grande majorité de la

population, elle est condamnée à vivre sans fin les conséquences des actions, à renaître pour payer les anciennes factures et ainsi à entretenir indéfiniment la création : un jour, celui qui a bien accompli son *dharma* de *vai‡ya*, puis de *kÒatriya* pourra renaître dans un corps de brahmane d'où il pourra envisager la sortie du monde. C'est ce qu'on nomme le *saµsæra*, la « transmigration » notion qu'on trouve aussi dans le bouddhisme.

Brahman et *ætman*

Parmi toutes les notions développées dans les spéculations, celles de ***brahman*** et d'***ætman*** sont certainement les plus porteuses. Ce sont de vieux mots sanskrits : dans les textes anciens, l'*ætman* est un simple pronom personnel et par ailleurs désigne la partie principale de quelque chose, le tronc par opposition aux membres par exemple. Quant au *brahman*, le mot s'applique dans le texte de la *saµhitæ* du *fig-Veda* elle-même (la partie réputée la plus sainte du *Veda*) aux formules les plus énigmatiques, les plus chargées d'efficace ; cette aura de parole efficace en vient ensuite à s'appliquer aux *Veda* dans leur ensemble : c'est ainsi que le *brahman* est un des noms du *Veda*. C'est en fonction de ce sens qu'est formé le mot *brahmacærin* « celui qui fréquente le *Veda* » et

désigne l’étudiant qui apprend par cœur le texte de la branche védique dont il relève. Quand les derniers hymnes du *Veda* sont composés, notamment dans l’*Atharva-Veda*,et aussi quand sont les *upaniÒad* védiques et post-védiques sont énoncées, le *brahman* n’est plus un fait de parole; il désigne ce dont la parole parle et dès lors devient un objet de spéculation. Notion importante mais non cardinale dans le védisme premier, le ***brahman*** devient et demeure ce dont tous les textes, tous les maîtres parlent inlassablement pendant deux mille ans. C’est en raison de l’importance attribuée au *brahman* et au rôle des *bræhma◊a* formant la classe sacerdotale que l’on a donné le nom « brahmanisme » à la forme première de l’hindouisme. Cette extraordinaire promotion du mot *brahman* qu’accompagne une rumination incessante n’a été possible qu’en raison de l’évolution sémantique que ses utilisateurs lui ont fait subir. Des couches successives de sens sont venues s’accumuler sans que les sens anciens disparaissent jamais tout à fait.

C’est le *vedænta* qui donne un essor définitif au mot car il se définit lui-même comme une *brahmajij~asæ* « une enquête sur le *brahman* ». Cette enquête prend la forme d’un Formulaire, le *Brahmasºtra*, dont la base textuelle est principalement le *Veda*. Mais pas tout le *Veda* car, de manière typique, tous les philosophes et notamment le principal d’entre

eux, Ωaµkara, tout en se fondant sur le *Veda*, en écartent la plus grande partie, celle-là même qui, pourtant, était considérée comme la plus vénérable ; pour ce faire, les *Veda* sont divisés en deux parties d'inégale importance : le *karmakha◊∂a* « la section des actes [rituels] » comprend toutes les *saµhitæ*, les *bræhma◊a* et les *æra◊yaka*, soit plus de 95% du volume total et s'applique aux rituels, les *yaj~a*. Les rites en tant qu'actions sont dévalués parce qu'ils renforcent la position de l'homme dans le monde. Cette dévaluation touche par voie de conséquence les parties du *Veda* utilisées pour leur réalisation. Par contre, les quelque dix ou quatorze *upaniÒad* védiques, en fait peu de chose en volume, forment le *j~ænakha◊∂a* « la section de la connaissance » et cette section est réputée se consacrer à la connaissance du *brahman*. Or, comme seule la connaissance du ***brahman*** permet d'accéder à la délivrance, le paradoxe est que cette partie du ***Veda***, la plus récente et la plus spéculative, celle dont le caractère védique est le moins net, l'a emporté sur les parties anciennes.

Sur cette base, le *brahman* est défini comme « ce à partir de quoi, il y a surgissement, [maintien et dissolution] de tout ce qui existe ». Le *brahman* est donc le principe du monde. Il en est aussi la conscience. Le *vedænta* de Ωaµkara constitue cette conscience universelle comme la

seule vérité et s’emploie à déréaliser le monde. Celui-ci « n’est pas » et son existence est tout juste une illusion, la *mæyæ*. Cette ***mæyæ*** qui, dans les ***Veda***, est le nom du pouvoir de construction du réel dont disposent les dieux, en vient ensuite à désigner quasiment l’inverse, à savoir le monde phénoménal en tant qu’il est une illusion, un mirage dont la connaissance du ***brahman*** révèle l’évanescence, l’aspect transitoire. Les transformations passagères ont le *brahman* comme cause immuable. Le serpent que l’on voit se révèle être une corde et plus encore, la corde finit par perdre toute réalité. Dans cette conception, le *brahman* n’est pas une sorte de grand tout, informe et indéfini ; au contraire, comme le dit Ma◊∂ana Mi‡ra « le *brahman* n’a pas toutes choses pour essence mais toutes choses ont le *brahman* pour essence ». De plus, cette cause, origine de tout, est conscience et chacun peut donc localiser en soi-même cette conscience unique partout présente, il peut la reconnaître comme son propre *ætman*. Les exercices de méditation répétée sur les grands énoncés (*mahævækya*) des *upaniÒad*, tels que *tat tvam asi* « Tu es Cela », affirment l’identité du Soi universel et du Soi personnel. En dépassant le niveau du langage, cette gnose est censée défaire la surimposition entre sujet et objet, éliminer les jugements attributifs et accéder à la source vive de l’être.

Des raffinements extrêmes et des différences de sensibilité entre les écoles ont alimenté le débat qui touchait surtout la nature du *brahman*, son rapport à Dieu et au monde. La notion a fini même par être envahissante d'autant que les textes anciens, védiques et autres, ont été relus à la lumière des développements plus récents. Au total, surtout après Ωaµkara (vers 800), la notion de ***brahman*** participe de la déréalisation du réel, laquelle est typique de la civilisation indienne classique et tranche avec le solide réalisme dont faisait preuve le ***Veda*** ancien.

Les maîtres et la tradition

Ce domaine de l'action est fondé exclusivement sur la responsabilité individuelle : « L'être vient au monde seul, il disparaît seul, seul il reçoit le fruit de ses bienfaits et de ses méfaits » (*Manu*, IV, 240). Nous avons vu que si le projet de libération de l'action est personnel, c'est-à-dire même s'il n'est jamais conçu ou présenté comme un projet collectif, social, politique etc, il n'est pas individuel pour autant car il s'inscrit toujours au sein d'une tradition incarnée par un *guru* « maître » dont le ‡ *iÒya* 'disciple' reçoit l'enseignement. La *guru‡iÒyaparaµparæ*« chaîne des maîtres et de disciples » est censée

remonter à une parole originaire, la *Ωruti* védique, le Canon bouddhique ou *jaina*, un *tantra* ou un *ægama ‡ivaïte* ou *viÒ◊ouite*. Ces maîtres vivants qui dirigent et incarnent un moment de la tradition se tournent toujours vers les maîtres fondateurs, Buddha Ωækyamuni, MahævÚra, Ωaµkara, Ræmænuja, les saints tamouls, etc. : la civilisation indienne a toujours sécrété ces individus exceptionnels, comparables aux saints du christianisme, mais à des saints souvent philosophes : leur réalisation en terme de conscience, leur qualité de silence et de parole attiraient parfois des foules, parfois des disciples. Ils ont pour certains été créateurs d'écoles, enseignants, philosophes (Ωaµkara, Nægærjuna, etc.). Le plus souvent, ils ont été des modèles modestes, interprètes reconnus de la parole d'autorité et c'est vers eux que traditionnellement les fidèles se tournent : ils se groupent autour de lui de son vivant, le vénèrent, l'adorent et se souviennent de lui après qu'il meurt. Dans le monastère, ce chef spirituel est plus ou moins senti comme la présence incarnée de Dieu et du maître fondateur, de son enseignement et, comme un icone dans un temple, il est adoré parfois pour ce qu'il dit, mais surtout pour ce qui l'habite. Au bout de quelques générations, il n'est plus qu'un nom, parfois une statue (c'est le cas de Ωaµkara, de Ræmænuja, dans une

moindre mesure de Patañjali), qui prend place parmi d'autres dans la litanie de ceux qu'on invoque nécessairement, un maillon de la chaîne.

Un certain angélisme les présente souvent comme de doux apôtres de *l'ahiµsæ* « non violence » et certainement il y en eut de la sorte. Mais d'autres et notamment Ωaµkara, (le plus connu de tous, notamment pour la profondeur de la philosophie) ont été des combattants féroces, n'ayant de cesse que d'écraser l'erreur sous toutes ses formes. Le succès du bouddhisme, cet hindouisme d'exportation comme on l'a nommé souvent, en Occident est entre autres fondé sur une réinterprétation : on oublie (ou on feint d'oublier) que l'enseignement du bouddhisme à travers les siècles s'est fait dans une tradition. En pratique, jusqu'à l'époque moderne, la civilisation indienne a toujours transmis son savoir sous forme d'un héritage à faire fructifier. Le ***guru*** « maître » est beaucoup plus un héritier qu'un fondateur et ce qu'il commence est toujours suspect. Il ne cherche pas l'originalité et s'il dit du nouveau, c'est plutôt malgré lui car, dans un bel ensemble, tous les philosophes considèrent que la vérité est reçue par l'homme et non conquise ni constituée par lui ; la vérité la plus haute est déjà là : elle précède l'homme qui doit seulement s'ouvrir à elle. Bhart®hari explique bien la toute-puissance de cette tradition : *yathaiva*

bhakÒyæbhakÒyagamyægamyavæcyævæcyædiviÒayæ vyavasthitæÌ sm®tayo yæsu nibaddhaµ samæcæraµ ‡iÒ†æ na vyatikramanti tatheyam api væcyævæcyavi ‡ eÒaviÒayæ vyækara◊ækhyæ sm®tiÌ / sm®to hy arthaÌ pæramparyæd avicchedena punaÌ punar nibadhyate « La grammaire qui a pour objet les particularités des choses qu’on peut dire et celles qu’on ne peut pas dire est une tradition au même titre que les traditions concernant les choses à manger et à ne pas manger, les femmes à épouser et à ne pas épouser, les choses à dire et à ne pas dire et sur lesquelles reposent les coutumes que les clercs ne transgressent pas. Une chose traditionnelle en effet, c’est une chose sur laquelle se fondent sans cesse une lignée ininterrompue de gens. » (*VækyapadÚya*, *Brahmakæ◊∂a*, commentaire de la *kærikæ* 141 ; texte et traduction selon M. Biardeau, *VækyapadÚya Brahmakæ◊∂a*, 1964 : 176-177.) En fait la tradition comprenait les maîtres successifs qui, désignés par leur prédécesseur, perpétuaient un enseignement originaire et d’autres que leurs qualités désignaient aux yeux des contemporains : ces *guru* (le mot est malheureusement pris en mauvaise part aujourd’hui en Europe) et les grands ascètes ont de tout temps joui d’un prestige considérable.

Les notions de *karman*, de *saµsæra*, etc. ont évidemment eu un impact certain sur les pensées et les actes de la population. On peut se demander

si la diffusion de ces idées pessimistes sur le monde n’a pas conduit la masse de la population à accepter le monde tel qu’il est, à se résigner à lui, à ignorer la notion de progrès, etc. La réponse doit être nuancée. Il est vrai que la notion de progrès est profondément à rebours de la pensée traditionnelle ; mais cela était vrai en Europe jusqu’à la Renaissance et beaucoup de civilisations ont exprimé la même idée : *ô tempora ô mores*. Ce qui est spécifique à l’Inde, ce n’est pas l’idée banale de la décadence mais la manière dont elle l’exprime et pour qui elle l’exprime. L’idée existe d’une très lente mais inexorable dégradation des mœurs, de l’ordre, due au simple écoulement du temps lequel est par nature facteur d’entropie. Le *dharma*, l’ordre socio-cosmique, est censé perdre un de ses pieds à chaque période (laquelle dure entre plusieurs millions et plusieurs centaines de milliers d’années humaines) : le *kaliyuga*, « l’âge noir », celui où nous vivons, est menacé d’écroulement car il ne repose que sur un pied. La perfection est derrière nous (cf. Le temps, chap. VI). De toute façon, comme le temps n’est pas linéaire mais cyclique, au *kaliyuga* succèdera, après une crise cataclysmique, un nouvel âge de la vérité (*satyayuga*) : la perfection est aussi devant nous. Le temps ne fait pas que dégrader les choses car cette dégradation prépare les conditions du renouveau. Or l’affirmation de ces idées et de ces croyances

accompagne l’essor de la civilisation indienne : elles n’ont pas annoncé ou amorcé son déclin puisqu’elles ont même précédé cette civilisation et notamment la grande période de son épanouissement (Ier-VIIIe s.). C’est ainsi que la théorie des *yuga* développée dans les épopées et les *puræ◊a*, si elle est inconnue des *saµhitæ* védiques, est mentionnée dans l’*Aitareya-Bræhma◊a* (VII, 15) qui daterait d’avant le VIe s. (avant J.-C.!). D’autre part, sur le fond, la désespérance (« tout n’est que douleur... ») porte sur le relatif et elle est le fondement de l’espérance de l’absolu. Donc ce pessimisme de l’ici est mesuré à l’aune du là-bas. Enfin rappelons que ces débats spéculatifs concernent principalement les brahmanes lesquels n’ont jamais constitué qu’une partie tout à fait minime de la population : il se trouve que c’est elle qu’on entend car elle a le monopole de la parole légitime. En fait, de tout temps, la joie du monde a voisiné avec la béatitude de l’au-delà. Même à époque tardive, les grands temples construits à Madurai au XVIIe s. témoignent d’une bonne santé, d’une confiance en soi et en Dieu. C’est donc ailleurs qu’il faut chercher la source du dynamisme et aussi celle de la mélancolie tropicale chronique dont la population indienne est parfois atteinte.

Signalons que dans les marges des spéculations et de la tradition, de faux ascètes ou de faux *yogin* ont proliféré, d’autant que les *yogin*

étaient réputés pour leur magie : ils étaient censés disposer de perfections, les *vibhºti* « pouvoirs » ou *siddhi* « perfections » qui apparaissent spontanément au fur et à mesure de leur progression spirituelle. De ces pouvoirs, les textes canoniques du *yoga* et du bouddhisme disent qu’il ne faut pas s’en servir car, une fois obtenus, ils deviennent des obstacles à l’évolution. Par contre, les textes ultérieurs, de sensibilité tantrique, ont toujours mis en avant l’obtention de ces pouvoirs extraordinaires, des pouvoirs divins. À toute époque, toutes les formes de magie savante ont accompagné des formes de magie populaire. Même aujourd’hui, quelque phénomène inexpliqué ou simplement étrange ou inhabituel est vite interprété comme une expression de la présence divine, de la magie de quelque *siddha* : la crédulité la plus naïve n’est jamais loin de la plus haute spiritualité.

IX

SCIENCES ET SAVOIRS

• SCIENCE OCCIDENTALE ET SAVOIRS TRADITIONNELS

Malgré les prétentions indiennes contemporaines, on ne doit pas s'attendre à trouver en Inde une science comparable à celle développée en Europe à partir des XVIIe-XVIIIe s. et maintenant adoptée à l'échelle mondiale. Cela est particulièrement vrai dans les sciences exactes ; même si la numération par position, le zéro ont été inventés en Inde, la science objective y est absente. Les seules exceptions furent, dans une certaine mesure, celles de la grammaire et de la phonétique à date ancienne. Cela ne retire pas pour autant l'intérêt ni même l'efficacité des savoirs traditionnels comme la médecine. La fécondité dans les domaines « scientifiques » est sans commune mesure avec la littérature. Qu'est-ce qui fait différer ces savoirs, comme on peut les nommer, de la science ? La science à l'occidentale est objective : chacun s'accorde ou essaye de

s'accorder sur une même connaissance si bien que la connaissance est la même pour chacun et tant que ce n'est pas le cas les scientifiques recherchent le consensus. Tel nom est attaché à celui d'entre eux qui le premier a scientifiquement établi un ordre de réalité dont il est absent, qu'il constate et que d'autres constatent ensuite avec lui : le théorème de Fermat, les lois de Képler, la physique de Newton, etc. ne sont attachés qu'incidemment à ces grands chercheurs qui sont cités *honoris causa*. C'est ce qui rend possible la communication. À cet égard, il y a une grande différence entre le « théorème de Fermat » et la « connaissance de Gautama »: la première expression note un fait qui existe préalablement à son découvreur et indépendamment de lui ; c'est l'Amérique vis-à-vis de C. Colomb. La seconde note une connaissance qui n'existe pas sans Gautama, qui lui appartient en propre et relève de lui à jamais. La première note donc un fait de réalité relié incidemment à Fermat ; la seconde un fait de conscience relatif exclusivement à Gautama. Ωaµkara (*Brahma-Sºtra-BhæÒya*, II, 1, 11) montre ainsi que tous les connaisseurs, même les plus grands qu'il nomme *tÚrthakara*« faiseurs de gué » c'est-à-dire les fondateurs des *dar‡ana* (il cite nommément Kapila l'auteur mythique des *Sæµkhya-Kærikæ* et Ka◊æda, auteur du *Vai‡eÒika-Sºtra*) sont *nécessairementdiscordants* tant qu'ils sont des hommes, mais que,

une fois libérés du corps, après la mort du corps donc, parvenus à l'état d'*apavarga* « délivrance », ils retrouvent l'unanimité, un discours unique que les hommes sur terre ne peuvent jamais entendre ni même formuler.

On voit qu'on est très loin de la connaissance scientifique qui, par sa dimension objective, est résolument orientée vers la communication tandis que bien évidemment la sphère du connaisseur est réduite au minimum. Dans la science, on développe à la fois ce qui est à connaître et les moyens de connaissance, c'est-à-dire un protocole de connaissance, tandis que la valeur du connaisseur demeure marginale voire est évacuée : la science objective c'est la connaissance dont le sujet s'est retiré. Parce que le pôle objectif est bien développé, c'est ce qui confère à ce type de savoir l'efficacité, parfois redoutable, qu'on lui connaît. Faut-il rappeler qu'il n'en a pas toujours été ainsi ?

Dans le *nyæya* (« la logique » dit-on), ce qu'on traduit par « connaissance » (*j~æna*) est analysé au moyen de quatre facteurs: il y a d'abord l'agent-de-connaissance-droite ***(pramæt®)*** en fait le connaisseur, l'objet-connu ***(prameya)*** et le moyen-de-connaissance ***(pramæ◊a)***. Ces trois facteurs prennent place dans un certain « contexte » et ce « contexte » est le quatrième facteur, celui qui d'une certaine manière comprend tous les autres ou s'appuie sur eux. Utilisons

le moyen-de-connaissance qu'est l'inférence dans la situation où, voyant de la fumée, on infère qu'il y a du feu. Dans l'inférence occidentale, on infère le feu grâce à la présence de la fumée. Or, dans « l'inférence à l'indienne » qu'on nomme *anumæna*, le *sædhya* « ce qui est à prouver », c'est-à-dire l'objet de connaissance dont on infère l'existence, n'est pas exactement le feu dont on déduit l'existence en voyant la fumée. En effet, cet objet n'est jamais dénué de contexte. On n'établit pas la simple existence du feu, *mais le fait qu'il y a du feu sur la montagne*, plus exactement que *parvato vahnimæn*, que « la montagne est flambante ». Et c'est tout cela qui affecte la conscience du connaisseur. L'expression *parvato vahnimæn* montre linguistiquement l'importance de ce que nous nommons « contexte » lequel n'est donc pas une sorte de décor obligé, mais marginal, de l'action cognitive, mais la condition même pour que l'inférence soit réellement posée. Or, ce contexte est différent dans chaque « connaissance », en fait dans chaque expérience de connaissance. L'existence nécessaire d'un contexte particulier conditionne le caractère irrémédiablement unique de l'expérience de connaissance, empêche toute universalité et s'oppose à toute généralisation. L'inférence ne va pas permettre d'établir une loi générale applicable partout et toujours. L'acte de connaissance est donc un

événement singulier qui, dans des conditions spécifiques, a la dimension de la conscience du connaisseur et lui est irréductible. Certes, on peut rendre compte linguistiquement de cette « connaissance » mais ce que le connaisseur a vécu n'étant pas de nature linguistique, les mots sont incapables de dire une expérience sans doute banale, mais parfaitement singulière.

Dès lors, on comprend combien la science objective peut différer de ces savoirs. Dans la science, à propos d'une quelconque réalité, le scientifique tache de dire dans un langage conventionnel quelque chose sur quoi chacun s'accorde, une « loi » dépassant la singularité des objets qui s'offrent banalement à nos yeux. Dans le *nyæya* et les autres *dar‡ana*, la connaissance est toujours l'ensemble des quatre facteurs mentionnés précédemment, mais le pôle objectif est si faible voire évanescent, que, finalement, la connaissance suprême est celle d'une pure subjectivité, une « vérité » incommunicable. Demeure seulement le contexte subjectif individuel qui fait que « la connaissance de Patañjali », « la connaissance de Gautama », etc., c'est non pas ce qu'ont découvert Patañjali et Gautama sur tel aspect du réel et que, éventuellement, d'autres pourraient à leur tour découvrir mais la manière dont ils ont vécu personnellement cette réalité. Il ne saurait y avoir de connaissance

indépendante du connaisseur et il ne saurait y avoir telle personne qui pourrait vivre ce que telle autre a vécu. Et c'est le connaisseur qui finalement subsiste, ayant intégré et la connaissance en tant que moyen de connaître et le connaissable ; un connaisseur à la fois total, mais paradoxalement singulier. La « connaissance de Patañjali », c'est donc à l'intérieur du connaissable ce que le système nerveux de Patañjali pouvait vivre, intégrer et dont il pouvait rendre compte. C'est ce qu'exprime bien la notion de *kaivalya* dans le *Yoga-Sºtra*, expression que l'on peut rendre par « singularité », « solitude », « isolement » : le connaisseur est d'autant plus seul qu'il connaît. Le connaisseur suprême, appelé Ÿ‡vara dans le *Yoga-Sºtra*, est ainsi complètement enfermé en Lui-même. Il est sans contact (passé, présent ou futur) avec ce qui n'est pas Lui.

Cela vaut, avec des variantes, pour tous les savoirs développés dans l'Inde traditionnelle, y compris ceux qui peuvent nous apparaître comme relevant des « sciences exactes » telles que les mathématiques, l'astronomie, etc.

• LES DISCIPLINES

Très tôt, se sont posés des problèmes liés à la conservation et la transmission de cette éternité volatile qu'était la parole du *Veda*. Le

problème était d’autant plus ardu que le texte védique n’avait aucune réalité physique, qu’il était dispersé dans les mémoires de familles qui, sous des recensions différentes, en connaissaient seulement une partie. Toute une série de disciplines furent mises au point pour assurer la correction des sons, des mots et des vers : ce sont la phonétique, la grammaire, la métrique et la sémantique. Originellement, la phonétique, nommée ***‡ikÒæ***« enseignement », fut certainement la discipline par excellence ainsi qu’en témoigne son nom. Des traités de phonétique descriptive furent constitués pour chaque « branche » du *Veda*. Ces *præti‡ækhya* « [traités] relatifs à chaque branche [du *Veda*] », composés quelques siècles avant notre ère, sont des ouvrages remarquables par la précision de l’observation et la qualité de la méthode d’exposition. Ils disent donc comment les textes védiques étaient récités à l’époque, la manière dont les sons de chacun des Veda étaient différemment réalisés, les fautes à éviter. Ils font la théorie des sons et enseignent l’orthoépie.

Mais les trois grandes disciplines, les trois *‡æstra* majeurs du savoir classique qui sont émancipés du *Veda* et émancipés du savoir religieux, sont le ***vyækara◊a***(l’analyse grammaticale), la ***mÚmæµsæ***(l’exégèse des textes) et le ***nyæya***(l’art du raisonnement). On y rencontre, exprimés dans des ouvrages magistraux, des méthodes rigoureuses et un

vocabulaire technique élaboré. On voit qu'il s'agit de trois disciplines linguistiques : la parole fait corps avec le savoir en Inde. Dans une large mesure, c'est le *vyækara◊a* qui, avec le *MahæbhæÒya* de Patañjali, fixe les standards du raisonnement : *mahæræjyaµ væ pælanÚyaµ mahæbhæÒyaµ væ pæ † hanÚyam*« Il faut ou gouverner un grand royaume ou enseigner le *MahæbhæÒya* » affirme un dicton. La *‡ikÒæ* « phonétique » et le *vyækara◊a* « grammaire » furent les seules disciplines à être en partie scientifiques dans le sens général que l'on donne à ce mot aujourd'hui.

GRAMMAIRE ET LINGUISTIQUE

La grammaire de Pæ◊ini (ve ou ive s. avant J.-C.), nommée (par Patañjali) *AÒ†ædhyæyÚ* « Les huit leçons », est l'œuvre indienne la plus étudiée. Elle a même fasciné certains chercheurs occidentaux si elle en a offensé d'autres. Quoi qu'on en pense, le *vyækara◊a* est tellement au cœur de l'érudition des pandits qu'il est inévitable. Il est proprement impossible de comprendre les explications de Ωaµkara, d'un logicien ou d'un poéticien sans une connaissance approfondie de la description grammaticale pâninéenne et des spéculations philosophiques d'origine linguistique.

La méthode grammaticale consiste à mettre en évidence une structure générale commune à un groupe d'objets et à formuler une règle générale à ce niveau ; puis comme il y a un contexte où cette règle générale ne s'applique pas, il faut formuler une règle qui, entravant l'application de celle-ci à ce niveau, va s'appliquer en son lieu et place, et ainsi de suite. La règle est donc d'autant moins forte qu'elle est générale et d'autant plus forte qu'elle est particulière.

Voici quelques aspects importants de la discipline instruite par Pæ◊ini dans son *Sºtra* « Formulaire » :

– C'est une grammaire qui suppose que l'on connaît la langue sanskrite. Originellement, elle n'a pas de propos didactique; mais, petit à petit, notamment après le Xe s. de notre ère, des manuels simplifiés dans leur plan, réduits dans leur prétention et complétés par des annexes l'ont organisée en fonction d'impératifs didactiques. La *Siddhænta-KaumudÚ* et la *Laghu-Siddhænta-KaumudÚ* (XVIIe s.) en sont les exemples les plus connus.

– C'est un modèle théorique de grammaire formelle générative. Le « sens » (des morphèmes, des mots, etc.) n'est pris en compte que dans la mesure où il permet la classification des éléments formels. Le traité s'applique certes au sanskrit, mais imparfaitement ; on a plutôt

l’impression que Pæ◊ini fait un acte de connaissance théorique où il utilise la partie du sanskrit de son époque (en gros celui des *bræhma◊a*) qui entre dans le modèle tout en ignorant sciemment le reste. Celui-ci n’est pas mince et comprend notamment des faits de lexique (des mots importants ou très courants), la théorie de la phrase, la sémantique, la diversité propre aux textes védiques, etc.). La phonétique est aussi laissée de côté comme étrangère à la nature du *vyækara◊a*. Tout cela fait que, lorsque le prestige de l’*AÒ†ædhyæyÚ* a été établi, comme il était impossible de décrire tous les mots avec elle parce que des parties importantes de la langue avaient été écartées, d’autres traités ont été composés qui portaient sur ce qui, désormais, était considéré comme des lacunes : c’est ainsi que le *Dhætupæt.ha*, l’annexe paninéenne où sont énumérées les racines verbales, est complété par toute une série de gloses sémantiques. Il en va de même pour le genre des mots, la tonalité, etc.

– L’aspect théorique de sa grammaire a imposé à Pæ◊inil’usage d’une métalangue technique comprenant une syntaxe, une morphologie et un lexique particuliers. Cette métalangue est organisée par des métarègles spécifiques dont certaines sont exprimées par Pæ◊ini lui-même tandis que d’autres ont été déduites de ses usages. La non-redondance ou principe d’économie (le *læghava* « légèreté ») et la nécessité de toutes

les 3 992 règles sont les deux principes d'organisation de base. Le principe d'économie est particulièrement clair dans le fait que la seule opération prévue par Pæ◊ini est la substitution. Il s'en est suivi une formalisation remarquable qui fait que la grammaire du sanskrit n'est pas en sanskrit, mais dans un langage adapté aux exigences théoriques et pratiques du traité. Les métarègles ont fourni aux grammairiens, c'est-à-dire à tous les lettrés, de puissants outils de raisonnement non seulement dans ce domaine spécifique, mais aussi dans l'art général du raisonnement.

Exemple de règle de **Pæ◊ini** : ***Iko ya◊ aci*** (*AÒ†ædhyæyÚ*, VI, 1, 77) : « Les *iK*, c'est-à-dire toutes les sortes de *i* (il y en a dix-huit), de *u*, de ®et de ont pour substituts respectifs les *ya*√ à savoir *y*, *v*, *r* et *l* s'ils sont placés devant toute voyelle ou diphtongue ». Il s'agit d'une règle de phonétique, de liaison, que l'on applique en français: « il y va » où le *y* est prononcé *i* devant consonne (« iliva ») et « il y a » où ce même *y* est prononcé *ya* devant voyelle (« ilya »). De même, la suffixation de -ois à Millau entraîne Milla(u•v)ois, Millavois.

La concision des *sºtra* et leur caractère abscons, la brièveté de l'ensemble (la récitation des 3992 *sºtra* dure moins de trois heures), rendaient indispensable la présence, dès la formulation du Sºtra, d'une glose qui disait sous forme explicite ce qui, dans les *sºtra* était énoncé sous forme condensée. Parmi ces gloses cursives, la Kæ‡ikæ « Glose de Kæ‡Ú » (Kæ‡Ú est l'ancien nom de Bénarès) demeure la plus connue. C'est surtout l'explicitation de l'*AÒ†ædhyæyÚ* dans son ensemble qui a importé : sous la forme d'un commentaire, Patañjali (auteur probablement différent de celui qui a énoncé le *Yoga-Sºtra*) fixe durablement la méthode du commentaire philosophique dans son *MahæbhæÒya* « Grand Commentaire ». L'ouvrage est technique et n'est pas facilement accessible au non-connaisseur. Mais il brille d'une grande intelligence dans un style et une méthodes entièrement maîtrisés : le ***Sºtra*** de **Pæ◊ini** a été le modèle de tous les ***sºtra*** comme le ***MahæbhæÒya*** a été le modèle de tous les ***bhæÒya*** aussi bien au niveau du style que de la méthode d'analyse.

La grammaire de Pæ◊ini interprétée par Patañjali a servi de base de réflexion générale sur la langue. Le *vyækara◊a* pâninéen a partout pénétré, y compris dans les langues étrangères au sanskrit (le

TolkapÚyam tamoul est influencé par les méthodes pâninéennes) et bien sûr dans les différents prâkrits, c’est-à-dire les langues dérivées du sanskrit. Avec Bhart®hari et son *VækyapadÚya* (Ve s.), la grammaire devient philosophique. Elle est même classée parmi les *dar‡ana* c’est-à-dire parmi les Écoles philosophies salvatrices au même titre que le bouddhisme et le *vedænta* dans le *Sarvadar ‡ anasaµgraha* « Compendium de toutes les Écoles de pensée » (XIVe s.). Néanmoins, à cette époque, même si l’effort de recherche se continue plus tard encore, (NægojÚ Bha † † a alias Næge ‡ a est peut-être le dernier grand *vaiyækara◊a*), le *vyækara◊a* est en décadence avec l’ensemble des lettres sanskrites : l’Inde moderne n’est pas loin. Cela est aussi dû à ce que, phénomène proprement incroyable, la réputation de perfection attachée à l’ouvrage de **Pæ◊ini** a paralysé l’effort de création grammaticale ultérieurement : d’autres écoles non-paninéennes de grammaire ont bien vu le jour, mais elles n’ont fait qu’imiter celle du maître et n’ont jamais été adoptées à l’échelle de l’Inde. L’*AÒ†ædhyæyÚ* est à la fois le premier et le dernier ouvrage de grammaire.

On ne saurait trop souligner combien les grands penseurs de l’Inde traditionnelle sont d’abord des linguistes. On n’est pas étonné que cela soit le cas des spécialistes de linguistique entendue au sens large : ainsi,

le *MahæbhæÒya* de Patañjali, le *ΩæbarabhæÒya* de Ωabara ou le *Tattvacintæma◊i* de Ga©ge‡a (XIIe s.), un ouvrage de logique formelle. Mais cela vaut aussi pour les ouvrages philosophiques ou « scientifiques » : Ωaµkara, Ræmænuja et Madhva qui ont tous les trois commenté le *Brahma-S*º*tra*, sont d'abord des lettrés, pétris de *vyækara◊a* « grammaire » de *mÚmæµsæ* « exégèse » et de *nyæya* « logique »: on ne peut lire correctement leurs ouvrages sans avoir connaissance des disciplines qu'ils utilisent constamment sans le dire parce qu'ils ne peuvent rien dire autrement. Dans leur esprit, ce ne sont pas les idées qui sont au ciel mais les mots et Dieu est un grammairien. Ce fait est même pensé dans la théorie du *spho†a* exprimée par Bhart®hari et son école ; ces *spho†a* sont des sortes d'archétypes prélocutoires : ils sont censés exister indépendamment de l'esprit humain et être exprimés sous forme phonique lors de l'articulation d'un mot.

ASTRONOMIE ET MATHÉMATIQUE

D'autres domaines du savoir méritent d'être cités : dans presque tous les cas, on remarquera l'importance accordée au langage et l'ingéniosité des auteurs pour formaliser la langue spécifique de leur science : l'influence des usages grammaticaux s'y fait toujours sentir.

L’astronomie et la mathématique sont illustrées notamment par Aryabha†a (né en 466 ?). Il a notamment fait ses calculs astronomiques en utilisant un système numérique où les lettres valent des chiffres et des nombres: cela lui permet de noter des nombres très élevés par des « mots » très brefs : *gri* signifie 4300, *yu* 300 000 et *hau* 10^{18}, etc. L’usage des lettres à valeur numérique a toujours été en concurrence avec celui des chiffres. L’ouvrage d’astronomie pure le plus remarquable est le *Sºryasiddhænta* : l’auteur calcule les mouvements des cinq planètes connues (ainsi que le soleil et la lune). Leurs mouvements sont expliqués par une force motrice universelle qui est nommée « vent » : c’est aussi le « vent » qui joue le même rôle moteur dans la physiologie (cf. infra « Santé et médecine »). Bien sûr, comme tous les savoirs de son temps, les considérations extra-scientifiques (par exemple, la théorie des quatre *yuga* « ères » ; cf. Le temps, chap. VI) colorent et conditionnent les observations. Mais ces ouvrages demeurent remarquables notamment par les méthodes d’exposition, la qualité de l’observation et les méthodes de calcul. Dès le VIe s., la numération par position ainsi que l’usage du zéro (dont le nom provient du sanskrit) sont acquis. Le *Sºryasiddhænta* est écrit en vers si bien que les chiffres sont exprimés par des mots à valeur numérique. Par exemple, le chiffre 3 est noté par les nombreux termes

qui désignent le feu (à cause des trois feux sacrificiels), par les *gu◊a* « constituants de la matière » (il y en a trois), par les mots désignant Ωiva (qui a trois yeux, etc.).

Si bien que les questions les plus ardues se présentent parfois sous la forme de poèmes. Le mathématicien-poète a aussi existé tel MahævÚræcærya (Kar◊æ†aka, IXe s.) trouvant une jolie équation au cœur de la forêt.

Un problème

« Les branches pliaient sous le poids des fruits des fleurs sur les jambosiers, les citronniers, les bananiers, les aréquiers, les jaquiers, les dattiers, les phœnix des marais, les lataniers, les muscadiers, les manguiers et bien d'autres arbres ; autour des bassins de lotus où erraient des abeilles, des familles de perroquets et de coucous, de leurs chants divers remplissaient tout l'espace ; des voyageurs fatigués, à la lisière de ce bois rafraîchissant et pur, entrèrent, joyeux. Ils étaient 23 ; ils comptèrent 63 régimes de bananes, y ajoutèrent 7 bananes et se partagèrent le tout à parts égales. Dis la mesure d'un régime » (*Ga◊itasærasaµgraha, mi‡rakavyavahæra* 116-117, p.80, éd. M. Rangacarya, Madras, 1912 ; trad. Renou).

SANTÉ ET MÉDECINE

Il existait une médecine magique d'origine védique qui n'a jamais cessé d'exister. Mais l'*æyurveda* « savoir sur la longévité » est d'une autre nature : sans être une science à proprement parler, ce savoir a intégré dans plusieurs théories remarquables de nombreuses pratiques fondées sur l'observation et le bon sens. Médecine surtout préventive, ***l'æyur-veda*** se présente comme une hygiène de vie générale, très attentive à l'environnement : pour ne pas être malade, il faut vivre en harmonie avec son environnement qui est constamment changeant ; il faut donc s'adapter et éviter les objets des sens (objets matériels, sons, etc.) offensants, etc. parce qu'ils occasionnent des dérèglements. Le domaine de la médecine est donc particulièrement vaste : ce que l'on mange, mais aussi ce que l'on voit, écoute, sent, touche est important : *sarvam annam* « tout est nourriture » et par conséquent, il faut veiller à tout. Parmi les nombreux traités, les deux plus intéressants, les plus anciens, bien que certainement remaniés, sont les « Collections » de Caraka et de Su‡ruta. Les sections consacrées à la physiologie, à l'étiologie, à la thérapeutique et à la pharmacologie sont intéressantes, mais demeurent difficiles à apprécier en raison de difficultés de traduction et au fait que les mêmes

mots utilisés désignent aujourd'hui des réalités différentes : ces textes proposent bien des recettes de toutes sortes, mais elles sont donc difficiles à réaliser et à appliquer. La médication repose sur une analyse des raports entre le malade et l'environnement. Les médicaments sont donc allopathiques: l'excès de quelque chose est combattu par la consommation de son contraire, le défaut de quelque chose par sa consommation. L'*æyurveda* contemporain est une relecture de l'*æyurveda* ancien complété par des apports extérieurs (*yoga*, *tantra*, alchimie, magie etc.) ou étrangers, notamment musulmans. Par exemple, la lecture du pouls (sphygmologie ou pulsologie) est inconnue des classiques. Or elle était depuis longtemps connue et pratiquée dans l'Égypte antique et en Chine ; les médecins grecs et islamiques l'avaient adoptée. En Inde, son adoption est tardive puisqu'elle n'est mentionnée qu'à la fin du XIIe s. Le premier grand traité à traiter de l'examen du pouls (*nædivijnæna*) est la *Ωær©gadhara-Saµhitæ* (I, 3, 1-8), un ouvrage qui date probablement du XIIIe s ; toutes les références sont donc postérieures aux conquêtes des armées musulmanes. En 1558, l'examen du pouls est mentionné parmi les « huit méthodes d'examen ». Il demeure impossible de dire avec certitude qui, des médecins musulmans ou chinois, l'a importé en Inde. Il est aussi mentionné dans le *Rgyud bzi*,

un ouvrage tibétain du VIIIe s. qui a beaucoup emprunté à l'*æyurveda*. Ce qui est certain, c'est qu'il fut adopté avec passion et que certains *vaidya* contemporains sont capables de poser un diagnostic très fin grâce à lui. Aujourd'hui, on rencontre bien sûr des médecins indiens pour affirmer que la pulsologie est d'origine indienne. Mais qu'est-ce qui n'est pas d'origine indienne ?

Les ouvrages anciens surtout sont précieux en ce qu'ils présentent une idée de l'homme originale. La section dite *‡ærÚrasthæna* « sur la physiologie » de chacune des collections est un court traité de création d'un être parfait : depuis la procréation jusqu'à la naissance, on suit pas à pas comment l'hygiène de vie, une nourriture appropriée, les attentions des ami(e)s et de l'entourage, la récitation du *Veda* et de formules idoines, la satisfaction des envies de la femme, la qualité de l'environnement (en terme de couleur notamment), etc., et aussi des rituels successifs concourent à une grossesse heureuse ainsi qu'à la naissance aisée de l'enfant. La procréation est considérée comme une répétition à échelle humaine de la création de l'univers. En jouant sur tous ces différents facteurs, les parents peuvent donner naissance à des enfants parfaits mais différents car doués de telle ou telle qualité, etc.

Même si l'observation est tenue en grande estime (l'anatomie était, selon Su‡ruta, étudiée sur des cadavres), si l'art du raisonnement et peut-être même l'usage de la raison sont connus, il ne faut pas s'attendre à trouver dans ces textes une sorte de pré-médecine. Il s'agit plutôt d'une autre médecine, où l'insistance est ailleurs, fonction d'une autre idée de l'homme : cette médecine regarde d'ailleurs et ailleurs. Certaines des questions auxquelles le médecin (nommé *bhiÒaj* dans le *Veda*, plutôt *vaidya* « docteur » par la suite) doit répondre le montrent bien : doit-il s'opposer à la maturation des actes commis par le malade, actes qui causent la maladie ou le laisser subir le fruit de ses actes ? Doit-il lutter contre la nature ? Si oui jusqu'à quel point ? Est-ce valable pour tout le monde ? Doit-il même soigner tout le monde ? Les qualités que le médecin est censé posséder font de lui un être extraordinaire, capable de reconnaître la maladie (ainsi que son issue) à la qualité de la perturbation qu'elle occasionne dans le chant d'un oiseau ! Bien souvent, ces traités donnent l'impression d'être des ouvrages destinés à la médecine royale : le médecin, être exceptionnel, met sa compétence au service du roi et de la reine dont la bonne santé assure par voie de conséquence la bonne santé du royaume et de ses habitants. Bien sûr, existaient aussi toutes

sortes de médecins de statuts différents pour soigner des hommes de statuts différents.

Parmi les principaux caractères de l'*æyurveda* :

– une idée de l'homme situé dans l'univers et en interaction avec lui en sorte que ce que l'un fait résonne dans l'autre ;

– une conception globale de la santé présentée comme un état intégré de bonheur du corps et de l'esprit ;

– l'idée que les maladies appartiennent à l'ordre du monde et y ont leur place ; la médecine sert à apaiser les maladies, non à les supprimer;

– une grande importance accordée à l'hygiène ;

– la conjugaison des médicaments matériels (à base de substances végétales, animales et minérales) et des *mantra* qui sont des « paroles de puissance »;

– l'intégration dans cette conception de la santé de pratiques sociales et comportementales, morales, rituelles et religieuses, d'attitudes mentales dont le non-respect attire les maladies. Autrement dit, la sagesse, la tempérance, la quiétude (notamment pendant les repas).

– Une grande importance est accordée à la qualité du sommeil et à l'activité sexuelle : il en faut, ni trop ni trop peu.

Et ainsi, en respectant tous ces principes, « Les maladies (…) s’enfuient comme les petites bêtes à la vue du lion » (*Su ‡ ruta-Saµhitæ, Cikitsæsthæna*, XXIV, 32).

À côté de cet *æyurveda* classique, ont existé d’autres médecines savantes et populaires qui ont plus ou moins fusionné.

X

LES ARTS

Arºpæd rºpam tasya phalam

« La forme procède du sans forme ; c'est son fruit »

Væstu-Sºtra-UpaniÒad V, 22.

L'ART ET LES ARTISANS

Il n'y a pas dans le vocabulaire sanskrit d'équivalent à notre mot art. Bien sûr, la dimension artistique des monuments, statues, etc. est indéniable. Néanmoins, cette approche esthétique de l'art indien est la nôtre et doit, pour être juste, être replacée dans sa dimension religieuse : les statues ou les temples sont beaux à l'intérieur de leur vocation cultuelle. D'ailleurs, on ne connaît pas d'art indien important qui ne soit cultuel : il n'y a rien qui exprime la gloire d'un Napoléon local sur son cheval, pas d'Indra XIV peint dans sa gloire ou sculpté pour l'éternité, pas de portrait d'un héros d'une résistance à l'oppresseur, pas de statue

pour célébrer le souvenir d'un écrivain fameux ou la mémoire d'un bienfaiteur de l'humanité. On ne connaît aucun mausolée royal. Ces gloires passagères n'étaient pas dignes de la pierre et de toute façon, comme nous l'avons vu, rien ni personne ne constituent un événement dont il faudrait se souvenir. Seule l'éternité est digne de souvenir et celle-ci n'est pas un événement. Il est ainsi caractéristique que dans les premiers siècles du bouddhisme, on ne représente pas le Buddha lui-même: malgré son éveil (*bodhi*), son humanité et donc son caractère transitoire n'ont pas à être figurés. Par contre, avec le développement des *bodhisattva* et la divinisation des *buddha*, sa figuration devient dès lors possible. Mais ce n'est plus le Buddha humain qui est sculpté (dont d'ailleurs il n'y avait pas de portrait !) mais une buddhéité normalisée, mesurée et standardisée. Les « artistes » n'avaient donc pas à exprimer leur vision personnelle du monde et n'attendaient pas que leurs talents soient reconnus. Ces artistes étaient des artisans en équipe au service d'un art sacré stéréotypé, répétant la même formule dont on avait reconnu la perfection et circulant d'une région à une autre en la modifiant à chaque fois quelque peu.

L'art indien classique s'est développé sur une aire qui dépasse de loin celle de l'État indien contemporain. Son esthétique a rayonné partout où

le bouddhisme s’est répandu et aussi partout où les cultes brahmaniques ont été adoptés. À partir du centre de la culture brahmanique, la plaine indo-gangétique, les idéologies religieuses et esthétiques bouddhiques et brahmaniques ont d’abord diffusé dans toutes les directions. Ce n’est pas l’art « indien » qui a été exporté : il vaut mieux considérer que l’Inde actuelle est un État établi dans une partie de l’ancienne aire bouddhisée ou brahmanisée. Rapidement, des écoles régionales virent le jour et s’individualisèrent en Inde et hors de l’Inde sans que les liens ne soient rompus avec le centre. D’ailleurs, en Inde même, on ne trouve rien de semblable à l’admirable Barabudur de Java édifié vers 824 ni au temple d’Angkor au Cambodge, tous les deux retrouvés au XIXe s. enfouis sous la jungle. Car, après une expansion continue jusqu’au VIIe s. environ, cette aire a eu constamment tendance à se rétrécir. À l’ouest, à partir du VIIe s., l’islam anéantit la culture bouddhique et l’art qui l’accompagnait (Bâmiyân en Afghanistan par exemple). Cette expansion de l’islam se continue jusqu’à submerger toute l’Inde septentrionale aux XIIe et XIIIe siècles et quasiment à stopper la production monumentale du « centre » originel. À la même époque, les États indianisés de « l’Indochine » se disloquent sous l’influence indirecte de l’expansion chinoise vers le sud. Dans les îles de « l’Indonésie », en 1419, la conversion du souverain de

Malaka (Java) à l’islam annonce la disparition du bouddhisme et de l’hindouisme qui avaient jusqu’alors prévalu : seule l’île de Bali est restée fidèle, mais isolée, à ses anciennes coutumes. À partir du XVe s., l’esthétique hindouiste ne survit plus, en toute indépendance, que dans le Sud de la péninsule indienne.

Il existait certainement un art laïque, c’est-à-dire destiné au roi ou aux riches particuliers mais malheureusement aucun des palais anciens où vivaient les monarques n’est parvenu intact jusqu’à nous. De la dernière grande capitale d’un royaume hindouiste, Vijayanagar, demeurent des temples, quelques murailles et les ruines du palais royal. En général, on réservait les pierres aux maisons des dieux (***devæyatana***), aux monuments funéraires ou reliquaires (*stºpa*). Les maisons des hommes, et même le palais royal, étaient en bois et en pisé, des matériaux plus fragiles qui ont disparu avec le temps: le fait n’est pas particulier et se retrouve sous d’autres temps et d’autres lieux (à Barobudur dans l’île de Java, par exemple). Comme beaucoup d’objets à usage quotidien, les maisons, les palais n’étaient pas destinés à durer. La littérature le confirme qui raconte dans le *Mahæbhærata* « l’incendie du palais de laque ». Par ailleurs, l’ambassadeur Mégasthénès note que les rois Maurya vivaient dans des palais de bois, décorés de tableaux, de statues,

etc. : rien de tout cela ne subsiste. Il rapporte aussi que les villes situées en hauteur étaient construites en briques et en pisé, tandis que celles qui étaient au voisinage de l'eau (mer, fleuves) étaient en bois. L'effort de construction (et aussi de sculpture, de peinture, etc.) a donc porté principalement sur les monuments et objets à usage religieux. Les bâtiments laïques (les halles de marché, les forteresses et les fortifications, les thermes, les horloges monumentales, etc.) manquent. Aucun témoignage d'une demeure privée n'a survécu : pas de Pompei dans le monde indien. Néanmoins la description littéraire laisse entendre que le cadre de vie était simple : le luxe et l'art se bornaient aux tissus, aux bijoux, aux parfums, aux nécessaires de toilette, aux armes, etc.

UN ART DU PLEIN

Ceux qui rédigeaient les traités sur le Soi, le *yoga*, etc. étaient bien les collègues des brahmanes qui rédigeaient les traités sur les arts comme l'architecture, la danse ou la musique. Mais ce n'étaient pas eux qui les mettaient à exécution. Il y a un contraste visible, qui est allé en s'accentuant, entre la vitalité exubérante des monuments et les valeurs abstraites développées par les religieux. Si la littérature spirituelle est un commentaire sur l'être, sur l'abstraction de l'*ætman*, du *brahman*, du

puruÒa, etc., donc une littérature du vide, par contre l'art indien est un art du plein : les structures sont plutôt massives et, quand elles s'élancent vers le ciel, elles demeurent bien ancrées sur la terre. Les statues sont à la gloire du féminin si décrié par les renonçants, les ascètes, les *yogin* et les brahmanes qui ont adopté leurs valeurs : ce sont de belles femmes aux hanches marquées, à la poitrine pleine, au sexe souligné ; l'amour, y compris l'amour physique, est mis en scène de manière réaliste, et sous les formes les plus inattendues parfois : les *maithuna* (des couples enlacés dans toutes les positions) de Khajuraho et de Konarak sont célèbres (mais leurs temples sont maintenant désaffectés et livrés aux regards des touristes!). Ces représentations cadrent mal avec la pudibonderie des renonçants. Les scènes de la vie quotidienne peintes sur les parois de grottes dédiées à la religion montrent la douceur et la joie de vivre. Et il n'y a pas pour cela à attendre le tantrisme qui, tardivement, s'est accompagné d'une relative réévaluation du féminin. Par ailleurs, les dieux sont souvent de beaux jeunes hommes, souriants : K®Ò◊a est représenté avec sa flûte, Ωiva est *na†aræja* « Seigneur de la danse ». La couleur est reine et aujourd'hui encore, les statues des dieux sont peintes de couleurs vives, voire criardes, vêtues d'étoffes de couleur, ceintes de guirlandes de fleurs. Somme toute, c'est un art tropical, plein de vitalité

et de luxuriance. Il est difficile de dire que c’est l’art des textes dont nous avons parlé. Il y a là une discontinuité majeure qui, probablement, provient du fait que les divers artisans auxquels nous devons ces monuments, statues, peintures n’étaient pas des brahmanes et n’étaient pas payés par eux mais par les rois. On voit dans l’art indien ce qu’on ne peut presque jamais lire ou entendre. L’art indien est sacré mais pas nécessairement spirituel.

L’ARCHITECTURE

Dans le domaine monumental, l’hindouisme a été précédé par le bouddhisme et les édifices les plus anciens de l’Inde sont les reliquaires bouddhiques ; rapidement ils ont été surmontés d’un *st*º*pa* comme on peut en voir à Sañci. Beaucoup des monuments bouddhiques (et zoroastriens au Cachemire) ont disparu, ont été transformés en temples ou ont servi de carrières aux mosquées. C’est le cas à Bairhat (près de Jaipur) pour le plus ancien monument religieux de l’Inde dont ne subsistent que quelques ruines. Le bois et la brique, puis la brique et la pierre ont été successivement utilisés, mais il n’existe aucun vestige de temple (et encore est-il modeste!) avant la période des Maurya (IIIe s. avant J.-C.). En fait, malgré les prétentions indiennes contemporaines à

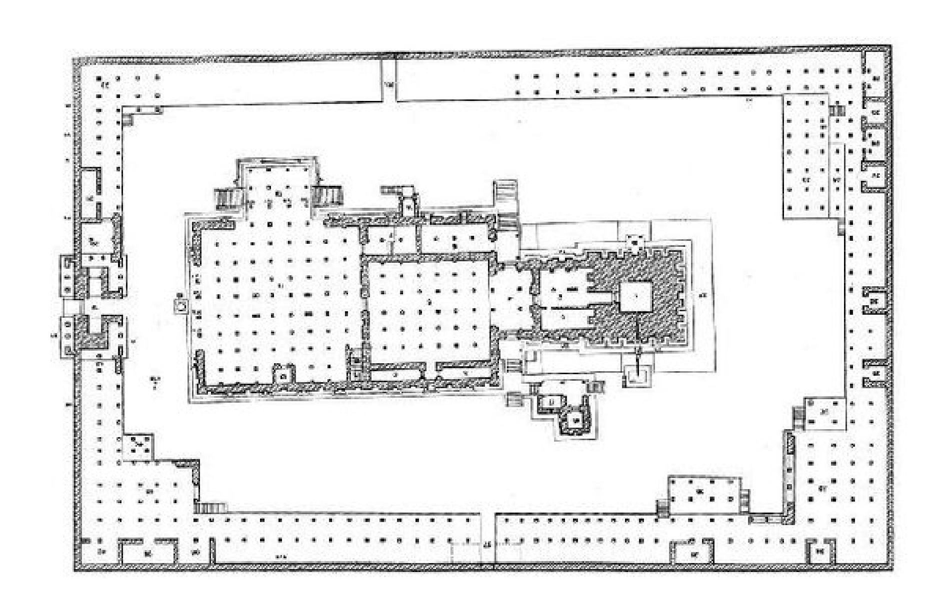
l'antiquité (voire à l'éternité!), les temples sont plus récents : ils furent construits entre le VIe s. pour les plus anciens (temple de Tarappa à Aihole) et le XVIIe s. (temples de Madurai). Et, bien entendu, des temples sont encore construits aujourd'hui. L'influence perse et grecque (hellénistique en fait) a été importante au nord-ouest : au Cachemire, on utilise des colonnes de style grec pendant toute la période médiévale. Le plan du palais des rois Maurya à Pa†aliputra s'inspire des palais de la Perse achéménide.

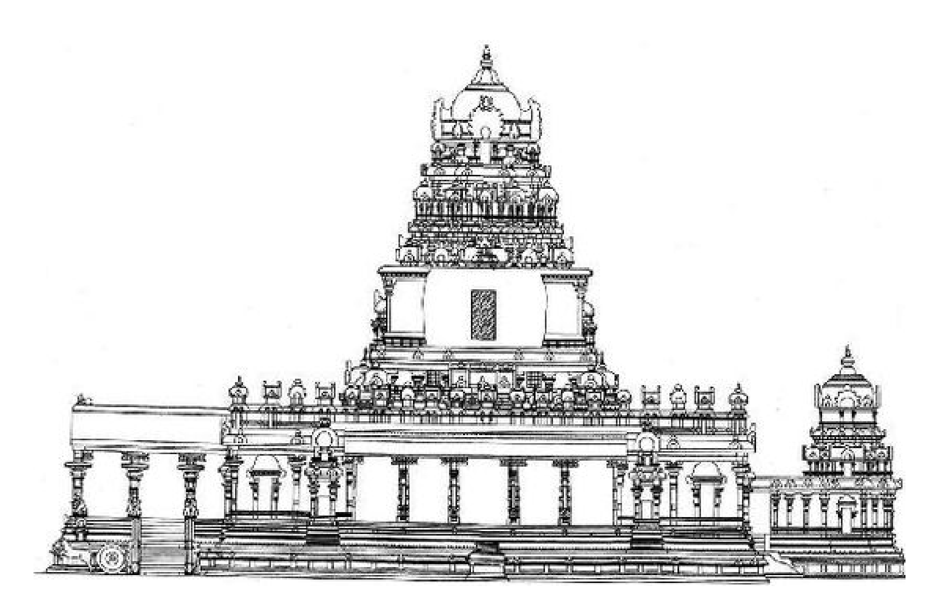
L'existence des temples hindouistes n'est pas clairement avérée dans le *Mahæbhærata* et le *Ræmæya◊a* (vers le IIe s. av. J.-C.). C'est donc seulement après cette période, dans les premiers siècles de notre ère, que petit à petit le *devæyatana* « maison des dieux » est devenu un temple. Bien sûr, on les a érigés selon des normes de plus en plus précises et c'est leur édification qui a généré l'architecture sacrée (*‡ilpa‡æstra*, *væstuvidyæ*, *sthæpatyaveda*). Parmi les traités classiques d'architecture, le *Mænasæra* « L'essence de la construction » (*ca.* VIIIes., auteur inconnu et titre incertain !) et le *Mayamata* (XIe s. ?) sont les plus célèbres ; il contiennent aussi des règles relatives aux maisons d'habitation et à l'urbanisme en général. Mais n'espérons rien de très pratique : les villages sont, dans le *Mayamata* (IX, 29), définis en fonction du nombre

des brahmanes qui y résident ! En ce qui concerne les temples, on trouve aussi des renseignements dans des textes inattendus, tels la *B®hat-Saµhitæ* (le texte d'astrologie de Varæhamihira), les *puræ◊a*, les *ægama* ‡ivaïtes et *samhitæ*viÒ◊uites du Sud. Cela est dû au fait que la construction des monuments relève de la dimension religieuse.

Bien que les temples rupestres du Cachemire aient connu l'arc, finalement la voûte, le dôme et l'art du plein cintre ont été ignorés. Par contre, l'encorbellement permettait d'obtenir des voûtes de faible portée et des dômes (en fait des fausses voûtes !) pratiquement sans mortier. Le plan des temples n'a guère varié avec le temps : le sanctuaire lui-même est le *garbhag®ha*, une petite pièce où est disposée la statue du dieu. De forme quadrangulaire, il est surmonté d'un *‡ikhara* (plutôt de forme arrondie au nord, de forme pyramidale au sud) ; le sanctuaire est précédé du *ma◊∂apa*, la plus grande salle de l'édifice, celle réservée aux fidèles. *Garbhag®ha* et *ma◊∂apa* sont réunis par une sorte de couloir, l'*antærala*. Le *ma◊∂apa* est précédé par une sorte de porche, l'*ardhama◊∂apa*. Cette répartition a perduré ; on a parfois ajouté une ou deux salles intermédiaires (souvent hypostyles) et les édifices plus récents ont simplement vu grandir leur taille : aux constructions modestes d'Aihole (temple de Tarappa, VIe s.) ou de Bhubaneshwar (temple de

Mukteshvara xe s.) succèdent d’immenses édifices à Bhubaneshwar (temple de Li©garæja, xie s.).





Plan et coupe de l'Airævate‡vra à Darasuram ;
temple chola du XIIe*s.*

Airævate ‡ vara est une épithète de Ωiva. Le roi Ræjæræja II de la dynastie Chola fit édifier ce temple, au cœur du pays dont il était le souverain, dans le delta de la Kaverî. Bien que dédié à Ωiva, en réalité il fut plutôt un temple dynastique et la piété populaire l'a tôt déserté. Le

temple, de dimensions imposantes, est surtout remarquable par sa décoration.

Dans le Sud de l'Inde, un des développements les plus spectaculaires de l'architecture sacrée fut l'édification d'enceintes (simples puis triples puis sextuples) : le mur d'enceinte, fortifié, est percé de portes d'entrées, véritables tours de guet, les ***gopura***, dont la taille excède celle du *‡ikhara*. Le temple devient une véritable ville fortifiée. On ne connaît pas avec certitude les raisons qui ont poussé à transformer les lieux de culte en forteresses. Les exemples achevés de cette architecture sont tardifs : le grand temple de Madurai (XVII[e] s.) est le plus haut, le temple viÒ◊ouite de ΩrÚra©gam est le plus vaste : la plus grande de ses six enceintes toutes pourvues de *gopura* mesure 3 272 mètres ! L'accroissement de la taille de l'ensemble permet d'augmenter le nombre des fonctions : à côté du sanctuaire principal, on en a aussi élevé d'autres dédiés à la parèdre du dieu (*ammam* « mère »), à des divinités dépendantes ; sans compter une salle des mariages, une salle de danse et divers pavillons.

En même temps que la taille des édifices s'agrandissait, la décoration s'imposait à l'architecture. C'est que la sculpture a précédé l'architecture et lui a quasiment donné naissance. Les premiers *caitya* « sanctuaires »

furent creusés dans des grottes artificielles. D'abord simples imitations des structures en bois, les monuments furent ensuite de véritables temples rupestres à l'architecture élaborée, décorés de multiples sculptures et de peintures. À Aja◊†æ, les moines vivaient dans des cellules à proximité de magnifiques sculptures et de peintures remarquables. Les grottes d'Elloræ, creusées un peu plus tard entre les Ve et VIIIe siècles, sont peut-être encore plus remarquables et les trois grandes religions (bouddhisme, jaïnisme, et hindouisme) y sont représentées. Dans une excavation, c'est même un temple entier qui est taillé et sculpté ; l'extraordinaire Kailæsanætha fut creusé sur l'ordre de K®Ò◊a I de la dynastie RækÒakºta (756-773) et fait la transition avec les édifices élevés à l'air libre. Les origines rupestres des sanctuaires ont laissé sur les temples ultérieurs leur empreinte : ce sont toujours des structures lourdes, plus terrestres que célestes et le sanctuaire lui-même est toujours sombre.

LA SCULPTURE

La sculpture existe aussi indépendamment de l'architecture. À Bhârhut et Sanchi, les portiques (*tora◊a*) qui ouvrent sur le sanctuaire sont sculptés de belle manière ; bien qu'en pierre la façon demeure dans

l’esprit de la sculpture sur bois qui a dû précéder. C’est à l’installation des Grecs dans l’Inde occidentale et surtout aux relations avec l’empire romain, que l’on doit l’art dit « gréco-bouddhique » ou du Gandhâra, du nom de la région où il s’est manifesté. À l’époque de Kanishka, on commença à représenter le Buddha et le culte, comme dans l’hindouisme, inclut peu à peu l’adoration de la statue de l’Éveillé. On sculptait aussi des scènes de sa vie, souvent adaptées des récits légendaires de ses naissances antérieures consignées dans les Jætaka. Les premières statues du Buddha datent de la fin du Ier siècle. Certains des sculpteurs venaient sans doute du Moyen-Orient et ils importèrent les drapés classiques, les canons de l’art hellénistique en y ajoutant la grâce souriante de la compassion. Les Buddha du Gandhâra sont profondément humanisés et incarnés ; la statuaire montre que ce qu’a vécu le Buddha est aussi à la portée des autres hommes.

Pendant la grande période classique, celle des Gupta (IVe-Ve s.), les canons de la beauté sont définitivement fixés. C’est à cette époque que l’art religieux indien atteint un de ses sommets : art tranquille, serein, la statuaire de cette époque va demeurer ultérieurement un modèle. Peu nombreuses sont les statues qui subsistent. Parmi celles-ci, les Buddha de Særnæth sont les plus célèbres et passent pour les chefs-d’œuvre de la

sculpture indienne. L’un d’entre eux est particulièrement célèbre : on y voit un jeune homme, assis dans une posture simple et majestueuse, esquissant un sourire; le corps mince, à peine marqué, est un simple volume dépourvu d’anatomie ; il n’a même pas de nombril, ce qui témoigne de sa naissance miraculeuse ; les yeux mi-clos, il esquisse le geste dit du *dharmacakra* « la roue de la Loi » qui indique qu’il est en train de prêcher. La statuaire *gupta* montre des Buddha (et des dieux) idéalisés, très faiblement incarnés : le maître est divinisé et cette tendance (probablement non voulue par le Buddha historique) va s’accentuer avec le temps. On l’observe aussi dans l’hindouisme où les divers maîtres (en philosophie, en grammaire, en poésie même) acquièrent peu à peu un statut quasi divin ou sont amalgamés à un dieu.

Bien sûr, le développement du culte des dieux de l’hindouisme a aussi entraîné la prolifération des statues divines tant en pierre qu’en métal. Que ce soit pour le Buddha, le MahævÚra ou les dieux de l’hindouisme (et pour les temples, les peintures, les *ma◊∂ala*, etc.), aucun détail n’est gratuit. Les textes indiquent précisément quelles doivent être les mensurations de la divinité. Les traités d’iconométrie et d’iconographie sont très nombreux : ils fixent les gestes, les expressions de la physionomie, les couleurs, l’attitude, les attributs, etc. Et l’artisan doit

traduire fidèlement tout cela dans la pierre ou en image ; sinon, la puissance de la divinité qui va habiter l'icone risque d'être mauvaise et de se retourner contre ses adorateurs. L'artisan doit représenter ce qui va être un support du divin, c'est-à-dire un lieu que le dieu appelé à venir y séjourner va trouver adéquat. Tout cela est en continuité avec la manière d'installer la statue dans le temple, de l'adorer et ne peut être séparé du culte. Chaque dieu dispose d'attributs spécifiques qui permettent de le distinguer des autres, de le reconnaître parmi toutes ses représentations, d'en connaître l'usage et la destination.



Ωiva *en tant que Mahædeva*

Les traits principaux enseignés par les traités se constatent dans la statuaire et l'iconographie ; ainsi dans cette représentation de Mahædeva*, « Le Grand dieu » c'est-à-dire* Ωiva. *On le voit ici détruire le démon* Tripuræsura. *C'est dans cette posture de Ωiva dansant* (Ωiva *na†aræja« roi de la danse ») qu'il est très souvent représenté dans les*

bronzes chola. Outre tous les attributs, le dieu porte une tiare, des bijoux, des ceintures et écharpes : sa parure constitue l'essentiel de sa vêture.

Les ouvrages de *væstuvidyæ* (à la fois sculpture et architecture) établissent le canon des sculptures des dieux. C'est ainsi que la *Væstu-S°tra-UpaniÒad* (VI, 3), un ouvrage datant peut-être du Xe siècle et provenant de l'Orissa, énumère neuf éléments qui permettent de définir et donc de reconnaître les dieux. Ce sont : la composition des éléments dans l'ensemble, les ornements, les gestes, l'arme, la posture, la monture, la divinité secondaire, l'ennemi et les dévots. Une grande importance est accordée aux mesures et proportions de la statue (le *tælamæna*) et cette même importance se retrouve pour les maisons des dieux et des hommes. Dans l'esprit des sculpteurs, la question n'est pas tant de reconnaître le dieu que de lui fournir un *r°pa* « une forme concrète » où il puisse se matérialiser ; car dans le culte, les dévots considèrent que le dieu habite réellement la statue: c'est lui et non elle qu'ils vénèrent.

Parmi les traits enseignés par les traités et constatés dans l'iconographie, relevons

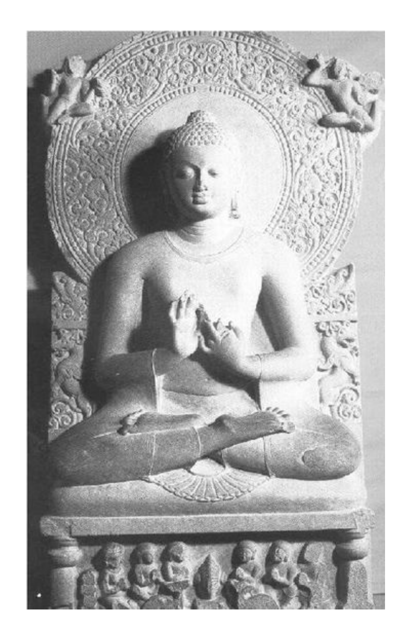
Les trois positions :

– debout (*sthæna*) : les statues et images de culte sont normalement frontales (*samabha©ga* « à flexions égalisées »). Par ailleurs, on dispose un ou deux *bha©ga* dans le corps. Les déhanchements sont particulièrement accentués quand il s’agit des divinités féminines. Ces déhanchements s’accompagnent de diverses positions d’une ou des deux jambes. Ce sont ces positions qui furent adoptées dans la danse (décrites dans le *BhæratÚya-Næ†ya-Ωæstra* composé vers le IVe s.)

– assise (*æsana*) : le *vÚræsana* « posture du héros » et le *padmæsana* « posture du lotus » sont les plus fréquents. On reconnaît là les noms de certaines des postures adoptées ensuite dans le *ha†ha-hoga* humain.

– couchée (*‡ayana*) : elle est le fait du Buddha dans son *parinirvæ◊a* « extinction totale », de ViÒ◊u-Næræya◊a (cf. illustration, p. 115) dormant dans son sommeil yogique. La position de *‡ava* « cadavre » (*‡avæsana*), réservée à Ωiva (le jeu de mot *‡iva /‡ava* est fréquent) a été très représentée dans les miniatures tantriques tardives.

Sârnâth. Le Buddha Câkyamuni donnant sa Première Prédication. Il fait le geste de mettre en branle la roue de la Loi, visible de profil au registre inférieur, entre deux gazelles couchées.



Les *mudræ* ou *hasta* « gestes ». On les retrouve aussi dans le théâtre et la danse. Gestes à une ou à deux mains, ils expriment conventionnellement une activité du dieu (méditation, enseignement, etc.), un signe qu'il adresse à ses fidèles ou une certaine parole (un certain *mantra* par exemple). Ainsi le geste de la prédication : les deux mains devant la poitrine, l'une est tournée vers l'extérieur tandis que le pouce et l'index se touchent. Le geste de la non-peur (*abhaya*) particulièrement important se fait avec une seule main, mise à hauteur d'épaule, paume vers l'extérieur, doigts tendus.

La structure du corps du dieu. L'omniprésence et l'omnipotence du dieu sont représentées par la démultiplication des membres du corps : un tronc avec plusieurs visages et plusieurs paires de bras ou, plus rarement de jambes (fait avéré depuis le premier siècle). Le dynamisme du dieu est aussi rendu par l'habitude de représenter simultanénement ce qui, ordinairement, relève de la succession. C'est ainsi que les gestes successifs des bras sont traduits par la présence de plusieurs bras disposés dans la séquence de l'acte.

Les attributs du dieu, décrits très précisément dans les textes, comprennent des objets cultuels : par exemple les fleurs, fruits, gâteaux, etc. relèvent de la nourriture du dieu ; il y a aussi des objets cultuels qui relèvent de la toilette, de l'agrément, etc. Le dieu porte aussi divers objets propres à son mythe : ViÒ◊u est ordinairement représenté avec une fleur de lotus, un disque, une conque et une massue. Ωiva porte un croissant lunaire, un serpent, un tambourin, etc. Surtout il est partout représenté sous la forme stylisée du *li©ga*, un emblème phallique, posé sur la *yoni* 'vulve' elle-même stylisée. Les vêtements ainsi que la coiffe sont aussi caractéristiques.

La monture est l'animal qui accompagne orinairement le dieu et qui le véhicule : c'est le taureau Nandin pour Ωiva, l'oiseau Garu∂a pour ViÒ◊u, l'éléphant d'Indra, le paon de Skanda, le lion pour Durgæ, etc.

Lacouleur du dieu est caractéristique. ViÒ◊u est associé au bleu ou au *hari* (jaune safran), Skanda au rouge, Ga◊e‡a au gris, etc. Les dieux les plus importants sont associés à plusieurs couleurs selon les formes prises par le dieu : les *avatæra* de ViÒ◊u n'ont pas tous la même couleur. Le vocabulaire sanskrit concernant les couleurs ne recoupe pas exactement le nôtre et le symbolisme de ces couleurs est différent : il faut donc éviter

les associations qui nous sont habituelles. Le nom du dieu K®Ò◊a signifie « noir », celui du héros Arjuna « blanc ».

Le piédestal est ce sur quoi est posé le dieu, son siège, quand il n’est pas représenté sur sa monture. Ωiva*na†aræja* « roi de la danse » danse souvent sur un nain qui représente l’ignorance (cf. illustration p.229).

Chaque dieu ayant une histoire et un nom spécifique à cette histoire est représenté dans un ou plusieurs moments importants de cette histoire. C’est ainsi que parmi les dix (ou plus) *avatæra* de ViÒ◊u on aime à représenter Narasiµha « l’homme-lion » ou K®Ò◊a jouant de la flûte, etc. Ωiva est *na†aræja* « roi de la danse » (les bronzes *chola* du XIe s. en portent un témoignage illustre).

Le type serein ou farouche. Le type serein se caractérise par l’attitude calme, la chevelure ordonnée, le sourire, de belles parures, la couleur claire, etc. Le type farouche par une chevelure désordonnée, la bouche grimaçante, les yeux exorbités, etc.

Comme les proportions du corps, du visage, etc. sont fixées et sont de plus en plus respectées, la statuaire est devenue hiératique. La liberté des artisans, bien qu’affaiblie, s’exprime néanmoins, car l’histoire de ces dieux fournit des thèmes en nombre infini. À côté des statues des dieux réservées au culte, les *puræ◊a* et les épopées (surtout le *Ræmæya◊a*)

permettaient de représenter des scènes de genre où l'art se fait illustratif voire décoratif.

L'ART BOUDDHIQUE

Les représentations du Buddha Ωækyamuni et du MahævÚra obéissent en général aux mêmes codes. Mais la représentation du Buddha a commencé plus tôt que celle des dieux de l'hindouisme si bien que l'évolution de l'image du Buddha a été plus sensible. Le Buddha a été d'abord figuré « par le vide » : empreintes de ses pieds, trône vide, cheval sans cavalier, etc. Puis et simultanément, on l'a figuré par des symboles (urne jaillissante, arbre pippal, *st°pa*) représentant les principaux épisodes de sa vie (naissance, éveil, *parinirvæ◊a* 'extinction totale').



KælÚ, *la Noire,*

dans sa forme farouche. Il existe aussi une forme sereine dite bhadrakælÚ *mais c'est la forme farouche qui est la plus représentée.*

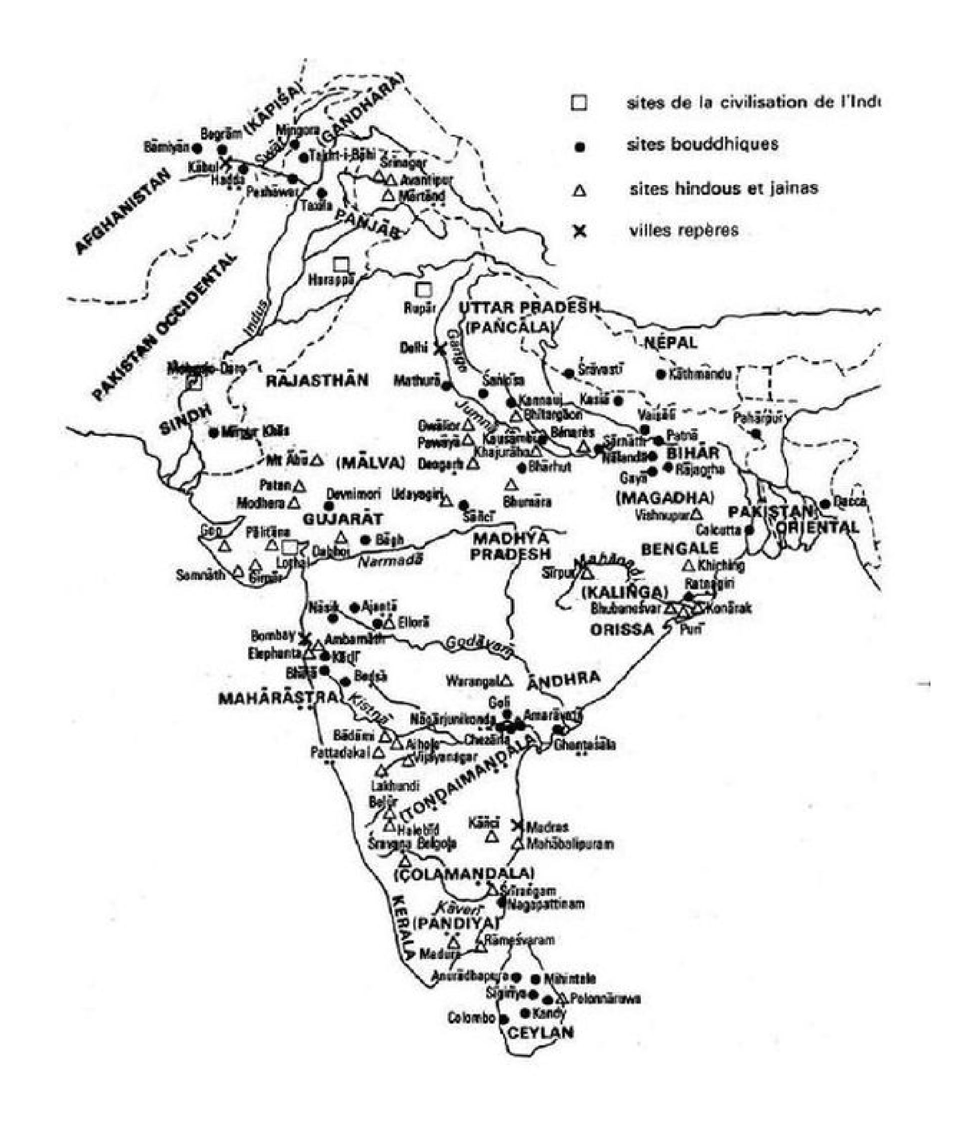
Ensuite le Buddha fut figuré comme un homme. En plus de sa vie personnelle, les 547 vies antérieures du Buddha (selon les *Jætaka* « Les vies [antérieures] ») sous forme animale ou humaine ont été aussi une source de récits anecdotiques et édifiants. Ce sont eux qui sont peints sur les parois des grottes d'Aja◊†æ. Mais parallèlement au développement du culte iconique des dieux hindous, l'homme éveillé fut divinisé : dans

l’iconographie, cette déshumanisation du Buddha s’est traduite principalement par le perfectionnement de ses formes (cf. illustration p. 229) et l’augmentation de sa taille. Si bien qu’enfin, les Buddha ou ***bodhisattva*** furent représentés comme des dieux. Ce sont des Buddha colossaux (35 et 53 m) qui sont édifiés à Bâmiyân en Afghanistan vers le Ve s. (la ville fut rasée par les Mongols en 1221, tandis que les canons d’Aureng-Zeb, le dernier des grands Moghols, prirent le Grand Buddha pour cible au XVIIe s.). Dans cet art, nulle anecdote : la transcendance du Buddha de vérité a fait que l’homme **Ωækyamuni** n’a plus été considéré que comme un être historique, simple phénomène transitoire, bien trop réel pour être vrai. Car l’homme Ωækyamuni ne dispose que d’un *nirmæ◊akæya* « corps artificiel ». L’art du bouddhisme *mahæyæna* s’est plu alors à représenter, surtout en peinture, les *bodhisattva* contemplant le *saµbhogakæya* « corps de jouissance », la forme glorieuse du Buddha de vérité contemplée par des *bodhisattva* multipliés à l’indini.

LA PEINTURE ET LES ARTS MINEURS

À côté de l’architecture et de la sculpture, le troisième des arts majeurs fut certainement la peinture. Les grottes d’Aja◊†æ avec leurs peintures

murales furent peu à peu abandonnées : oubliées donc inconnues des empereurs Moghols, recouvertes par la jungle, c’est en 1819 qu’elles furent redécouvertes par l’armée britannique. Malgré leur médiocre état de conservation, elles donnent une idée saisissante de leur splendeur d’antan. Bien que religieuses dans leur motivation, ce sont, comme les sculptures de Sañci, des scènes de la vie quotidienne qui sont représentées : le roi dans son palais, les femmes dans leurs quartiers, les mendiants, les portefaix, les paysans, les ascètes au milieu des animaux, la flore et la faune, etc. sont peints avec délicatesse. Le nu, celui du Buddha ainsi que le nu féminin, atteint son apogée à la période *gupta*. Comme dans la sculpture, chaque attitude est standard, soumise au même code strict que l’on observe aussi dans le théâtre et la danse.



Les principaux sites artistiques de l'Inde

Les principaux sites boudhiques sont dans le nord, les principaux sites hindouistes dans le sud. Les sites boudhiques ont particulièrement souffert des conquêtes musulmanes. Les visages des deux grands buddha de Bæmiyæn (à l'extrême nord-ouest sur la carte) ont été détruits dès le VIIe *s. lorsque la région a été islamisée !*

Pour se faire une idée d’ensemble, il faut ajouter aux standards toute la variété des styles d’architecture, de sculpture et de peinture régionales. Et puis il y a tous les arts « mineurs » (ivoires, bijoux, tissages, miniatures, etc.), lesquels étaient bien représentés. Avant les invasions musulmanes de la fin du Xe s., « l’Inde » tout entière, de Kaboul dans l’actuel Afghanistan jusqu’à Ceylan, témoignait d’une très riche culture matérielle. Dans ces limites, malgré les guerres incessantes et quelques épisodes de persécution, les idées et les hommes circulaient librement. Peu à peu, la disparition du bouddhisme, le confinement du jaïnisme, les destructions occasionnées par les invasions dans la plaine indo-gangétique vont notablement détruire cette richesse dans le Nord et l’effort de construction ne va se maintenir que dans le Sud. Bien sûr cela se fait au profit de l’émergence d’une autre civilisation, où l’Islam dominant au moins politiquement devient le principal bâtisseur. Il en a résulté d’autres formes d’art adaptées à cette autre civilisation. La production artistique de l’Inde n’a pas cessé ni baissé en qualité : elle s’est orientée autrement. Et malgré toutes les destructions, la richesse de l’art indien demeure incomparable.

XI

LES LOISIRS

Le temps du « loisir » opposé à celui du « travail » n’a pas évidemment pas d’existence dans la société indienne classique. Le jeu existe bien, il divertit ce divertissement se confond avec les nécessités de la vie. De manière symptomatique, la majorité des doctrines philosophiques de l’hindouisme se sont interrogées sur le pourquoi de la création. Parmi les réponses, le ‡ivaïsme du Cachemire, le *vedænta* de Ωaµkara ainsi que celui de Ræmænuja considèrent que la création relève du jeu divin. C’est ainsi que Ωaµkara explique « De même qu’en ce monde, celui dont tous les désirs sont comblés, un roi ou un personnage de la cour royale se livre à des activités qui sont de jeu seulement, en des lieux préparés pour son divertissement et sans avoir en vue aucune fin extrinsèque (...) ainsi le Seigneur, sans se référer à aucune fin qui serait corrélative à un manque de son être, mais en vertu de sa seule nature propre, peut s’adonner à une

activité qui soit de jeu seulement » (Ωaμkara, *BrahmasºtrabhæÒya*, II, 1, 33, trad. Lacombe). Cette activité légère, gratuite et glorieuse tout à la fois est la *lÚlæ* divine. Ce jeu divin se retrouve en partie chez les hommes.

LES JEUX DE SOCIÉTÉ

Le jeu de dés est le plus connu et a toujours eu une importance qui dépasse de beaucoup celle du simple amusement. Plusieurs hymnes védiques lui sont consacrés. On cite toujours l'hymne moralisateur *fig-Veda* X, 34 nommé « Le joueur ». On y rencontre un joueur de dés impécunieux rejeté par les siens, haï par sa belle-mère tandis que « d'autres vont caressant sa femme ». Le texte se termine par un appel à la raison domestique : « Ne joue pas aux dés, cultive ton champ. » Mais est-ce bien parce qu'il joue qu'il est rejeté ou bien parce qu'il perd au jeu ? Car l'*Atharva-Veda* (IV, 38 et surtout VII, 109) célèbre les dés ; on fait même une libation au dieu Chance qui les habite : « Celui qui, en vue du jeu, nous a créé la richesse, qui nous a appris à lancer les dés pour le point supérieur, puisse ce dieu agréer la libation que voici. » Cet hymne parle aussi des dés qui soutiennent la royauté. En effet, le rituel de royauté comprend un épisode où le futur roi gagne une partie de dés

(arrangée, semble-t-il). Dans le *Mahæbhærata*, le jeu de dés joue un rôle éminent: YudhiÒ†hira, un des héros principaux, joue et perd aux dés son royaume et tout ce qu'il possède (y compris son épouse) : c'est que le jeu de dés met en évidence le rapport entre le *daiva* « ordre divin » et les hommes, il place les hommes à la merci de Dieu. Constamment la racine verbale *DŸV-* « jouer » est rapportée à une autre de forme voisine dont les mots *deva* « dieu », *daiva* « destin », *dyaus* « ciel » sont issus. Jouer aux dés, c'est faire intervenir la loi divine dont **K®Ò◊a** ou **Ωiva** sont les grands manipulateurs. On n'est pas sûr de la manière dont on y jouait, ni de la configuration exacte des dés ; par contre, on connaît le nom des « coups » gagnants et perdants qui correspondent à ceux des différentes ères *kali*, etc. (cf. Le temps, chap. VI).

Un autre jeu, moins important dans la littérature mais appelé à un riche avenir, est le jeu d'échecs. Certes, il a bien existé dans l'Antiquité divers jeux où l'on déplace des pièces sur un quadrillage. Mais le jeu d'échecs tel que nous le connaissons provient bien de l'Inde classique. On y retrouve deux qualités bien attestées en Inde : le goût pour la réflexion abstraite et l'intérêt pour la stratégie. Originellement une sorte de *Kriegspiel*, il a plusieurs noms en sanskrit, notamment *catura©ga* « à quatre parties », terme emprunté à la langue militaire, l'armée théorique

comprenant quatre types de corps (il y a aussi « quatre rois » et « quatre couleurs ». Le jeu est décrit par le persan Bîrûnî : il dit (vers 1030) que « ce type de jeu n'est pas bien connu chez nous ». C'est vers 570, que l'ancêtre du jeu d'échecs est attesté. Il se dispute alors sur un damier de 8 x 8 = 64 cases et oppose quatre joueurs disposant de pièces (le roi, le cheval, l'éléphant, le navire et quatre pions). À côté de la réflexion, une part de hasard est ménagée puisque c'est le jeu de dés qui désigne quelle pièce devra être bougée. Le jeu, qui prend la forme que nous lui connaissons, est exporté partout, notamment en Iran. C'est sous les noms traduits en persan que nous le connaissons (*shah i mata* « le roi est mort » est devenu « échec et mat »).

LA CHASSE

Parmi les loisirs, la chasse occupe une place de choix. Si l'on met à part les chasseurs de profession, souvent tenus en piètre estime parce qu'ils vivent dans « l'autre monde » (cf. L'espace, chap. VI), la chasse est un loisir de prince ou de roi. La littérature et notamment les épopées racontent la chasse que mènent les héros divinisés comme Ræma ou K®Ò◊a (tous des *kÒatriya* « guerriers ». Dans le *Ræmæya◊a*, elle est souvent l'occasion d'une faute dharmique : Da‡aratha, le père de Ræma,

tue par erreur un brahmane (cf. Le pur et l’impur, chap. III); Ræma lui-même poursuit inlassablement une antilope dorée pendant que Ræva◊a ravit SÚtæ, son épouse. L’arme de cette chasse est l’arc alors que les chasseurs de métier utilisent toutes sortes de pièges (on voit ces chasseurs à l’œuvre dans les fables notamment). Comme dans nos sociétés antiques et médiévales, la chasse est à la fois un succédané de la guerre et une préparation au combat. Elle est aussi très significative du statut du chasseur avec ce qu’elle suppose de violence, de régime alimentaire etc.

LA MUSIQUE

La vie du prince au palais, du riche bourgeois en ville, comprend de nombreux jeux littéraires. Bouts-rimés, charades, sans compter les récitations de poèmes, les pièces de théâtre : le *Kæmasºtra* en a dressé une liste. Parmi les plaisirs de la voix, il faut insister sur l’importance du ***sa©gÚta***, un art qui rassemble la musique instrumentale, la musique vocale (laquelle est principale) et la danse. Les musiciens, à la fin de la période classique, semblent avoir été des professionnels, musulmans ou membres des castes inférieures (les divers tambours sont tendus de peaux dont le contact est source d’impureté). C’est à cette époque que de nombreux instruments et des conceptions musicales d’origine persane

sont introduits en Inde: c’est le cas du sitâr et des instruments à archet. Avant les conquêtes musulmanes, l’art musical est d’abord vocal, les instruments n’étant que de simples accompagnements. C’est donc avec la musique islamique que la musique instrumentale s’émancipe. Auparavant, à l’époque classique, la connaissance de la musique fait partie du bagage culturel : la flûte et la *vÚ◊æ*, une sorte de grand luth, sont les instruments classiques par excellence. Le *Næ†ya‡æstra* attribué à Bharata (IVe s. ? mais la majorité des ouvrages musicaux sont attribués indifféremment à divers Bharata), le *GÚtælaµkara* de Bharata (dont l’accès est facilité par l’existence d’une traduction en français) et le *Sa©gÚtaratnakæra* de Ωær©gadeva (ca. 1240) sont les ouvrages de base de la théorie musicale qui semble avoir intégré un fonds védique indo-européen et des éléments autochtones. Savante et extrêmement raffinée, la musique vocale a souvent été considérée comme une des voies menant à la divinité ou à la libération. Outre le principe d’improvision, l’existence de rythmes très complexes, ce sont les modes musicaux (*ræga*) inaugurés vers le Xe siècle qui caractérisent cette musique : ces *ræga* reliés à la métrique sanskrite expriment toute la subtilité des sentiments et des émotions propres à certains moments de la journée, à des paysages, à des éléments, etc.

LES FÊTES PROFANES ET RELIGIEUSES

Les fêtes religieuses ou profanes rythment le temps. Ce sont les principaux événements de la vie des rois qui en sont l'occasion. Car les rites religieux ont rapidement été accompagnés de fêtes où le roi et le peuple célèbrent quelque événement : « couronnement », mariage, naissance, victoire militaire, entrée dans la ville. La pompe royale est un des motifs littéraires fréquents. Ces fêtes sont l'occasion à tous les bateleurs de montrer leurs talents : le charmeur de serpents, l'avaleur de sabre, etc.

L'*utsava* « manifestation » est le nom le plus courant des fêtes. Ces manifestations publiques à date fixe sont partout alludées dans la littérature mais ne sont jamais systématiquement décrites. Il faut aussi tenir compte des (nombreuses) variantes régionales : depuis l'antiquité, les fêtes des pays du nord diffèrent de celles spécifiques au pays tamoul (comme *pongal*) : c'est qu'entre le Cachemire et le sud de l'Inde actuelle, la distance est comparable à celle de Bruxelles à Agadir! Par ailleurs les fêtes de l'Inde contemporaine, même quand elles ont conservé le même nom que les fêtes anciennes, en diffèrent profondément dans

leur déroulement, leur motivation, leur signification etc ; comme en Europe, les fêtes de l'Inde actuelle, bien que « traditionnelles » et religieuses dans leur principe, sont mêlées d'éléments modernes et profanes.

La plus importante de toutes les fêtes est le ***kumbhamela*** ; selon des légendes racontées dans les *puræ◊a*, après un barattage de l'océan de lait (cf. illustration p. 140) qui dura mille ans par les *deva* « dieux » et les *asura* « démons », l'elixir d'immortalité devint l'objet d'une bataille entre les uns et les autres : l'élixir avait apporté l'immortalité mais non la paix. Un des dieux parvint à s'enfuir avec un *kumbha* « bol » plein de la précieuse ambroisie. Pendant douze jours il fut poursuivi et se réfugia dans quatre villes, Haridwar, Prayag (Prayæga = Allahabad), Ujjain et Nasik. Pour commémorer l'événement, à tour de rôle tous les trois ans, les pèlerins, se rassemblent pour un *mela* « rassemblement ». Comme beaucoup de fêtes, les dates sont calculées en fonction des jours fastes, solaires et lunaires, et des signes zodiacaux. En l'occurrence, le *kumbhamela* a lieu

– à Haridwar quand Jupiter est en Verseau et le soleil en Bélier,

– à Prayag (Allahâbad) quand Jupiter est en Taureau et le soleil en Capricorne,

– à Nasik quand Jupiter est en Lion et le soleil en cancer,

– à Ujjain quand Jupiter est en Scorpion et le soleil en Balance.

Parmi les neuf fêtes mentionnées par le *BhaviÒyottara-Puræ◊a* (chap. 132), signalons :

– ***phalgunotsava*** « la fête de printemps » qui a lieu à la pleine lune de *phælguna* (fev.-mars) ; c'est ce carnaval qui dans l'Inde moderne est devenu la ***holî***, qui doit son nom à la démone Holikæ que les enfants poursuivent avec des sabres de bois.

– ***madanotsava*** « fête de l'amour » encore nommée *vasantotsava* « fête du printemps », le 13e ou 14e jour clair de *caitra* ; sur la procession, on jette des poudres rougeâtres ou jaunâtres (faites de plantes réputées pour leurs vertus aphrodisiaques, de safran etc.) ou de l'eau colorée avec cette poudre ; les femmes rendent un culte à l'arbre *a‡oka*, un symbole de Kæma « Amour ».

> « Le peuple, abondamment pourvu de poudre de safran, de couronnes de bétel et de fleurs, se livre aux jeux de l'eau, sans penser

à rien d’autre. Lors même qu’on est atteint par l’assaut de l’eau froide colorée en jaune, on se dit avec bonheur : “Voilà le pouvoir inéluctable, indescriptible, qui émane du dieu d’amour“. » (*BhaviÒyottarapuræ◊a*, 132).

– *mahanavamÚ* est une fête (8e ou 9e jours d’*æ‡vina*) consacrée à Durgæ comprenant une procession de char.

– *indramahotsava* « fête (de l’étendard) d’Indra », célébré la fin de la période des pluies, est une fête royale ; elle comporte notamment l’érection du tronc d’un arbre sur lequel flotte l’étendard d’Indra, souvenir de la victoire d’Indra sur les Dænava, des démons.

– *dÚpalikotsva*« fête des illuminations », plus connue aujourd’hui sous le nom de ***divali*** (14-16e jours de la quinzaine sombre de kærttika (oct-nov). Une série complexes de rites comprenant notamment une illumination générale des lieux publics. Outre les habituels bains, lustrations, danses, etc., le dernier jour comprenait une sorte de saturnale où les garçons poursuivent les filles, ont accès aux prostituées.

– *k®Ò◊ajanmæÒ†amÚ* à date variable est la fête de la nativité de **K®Ò◊a**.

Beaucoup de ces fêtes supposent la participation d’un roi vainqueur; il est clair qu’avec les défaites répétées des rois hindous puis leur

disparition, les fêtes royales ont été réinterprétées. C’est notamment le cas de l’*Indramahotsava* dont on peut comparer la description littéraire donnée dans le ViÒ◊udharmottarapuræ◊a avec les manifestations contemporaines en Inde ou au Népal.

XII

LA VIE PRIVÉE



Un autre aspect du ***dharma,*** à côté des ***var◊***a, est le système des ***æ‡rama***, les « phases de la vie ». Il n'est pas moins simultanément religieux et mondain que le système des *var◊a*. Les *æ‡rama* sont les différentes phases de la vie par lesquelles un *ærya* doit passer. Là encore, entre la description normative que donne les Sm®ti et la réalité, il y eut tout un va-et-vient et bien sûr la description normative est la seule qui existe. Commençons par noter que cette description des « phases de la vie » concerne d'abord la vie des brahmanes ; les traités en sanskrit furent rédigés par eux et à leur intention. Mais théoriquement ces quatre états successifs concernent les trois *var◊a* supérieurs, donc à l'exclusion des *‡ºdra* et des hors-caste.

Cette conception, ignorée des plus anciennes strates du *Veda*, divise la vie individuelle (d'un homme qui est brahmane et donc *œrya*) en quatre phases nommées *œ‡rama*. D'un point de vue idéologique, ces phases successives et hiérarchisées sont considérées comme un lent perfectionnement, sous forme de « cuisson » de l'individu ; finalement, à la fin de sa vie, celui-ci doit être ***pakva*** « cuit » et « mûr » tout à la fois et donc ***saµsk®ta*** « bien cuit », « parfait » (c'est aussi ce dernier mot qui tardivement a donné son nom à la langue des brahmanes, le sanskrit). Si tel n'est pas son cas, dans une cérémonie finale, il est cuit, c'est-à-dire brûlé sur un bûcher qui va de l'extérieur accomplir ce que l'homme de son vivant n'avait pas su réaliser de l'intérieur. Tel est le but de la crémation à laquelle les corps des défunts sont encore soumis de nos jours.

Après l'enfance, le jeune garçon entre dans la première phase dite ***brahmacœrin*** où il « fréquente le ***Veda*** ». Cette fréquentation du *Veda* est une phase d'austérité, elle conduit le jeune homme à habiter chez son maître (*œcœrya*), à être un *antevœsin* « celui qui habite à l'intérieur [de la maison de son maître] » et à mémoriser le *Veda* de sa propre branche. Il peut aussi être l'élève de son père. Toute une idéologie des rapports entre l'*œcœrya* et l'étudiant a été développée: elle insiste sur

l’obéissance, le service et la chasteté. Comme l’enfant devient brahmane par une cérémonie spécifique qui est calquée sur le rituel de mariage, ce jeune brahmane épouse le *Veda* en quelque sorte et il ne saurait tromper le *Veda* avec une femme de chair et notamment pas avec l’épouse de son maître tandis qu’épouser sa fille reviendrait à commettre un inceste. Le terme ***brahmacærin*** a fini par désigner le célibataire (même si ses études sont terminées) et *brahmacarya*, la chasteté.

Après la cérémonie de clôture des études védiques, la deuxième phase consiste à mener la vie de maître de maison (*g®hastha*). Elle commence par le mariage. Le nouveau couple fonde un foyer, c’est-à-dire un feu rituel domestique ; il est alors apte à mener une vie rituelle, fonction de ce nouveau statut. Le maître de maison doit avec son épouse observer les rites quotidiens (la récitation personnelle du Veda notamment et les cinq *mahæyajña*) et éventuellement les rituels solennels. Parmi les rituels, ceux envers les ancêtres sont particulièrement importants : au cas où le jeune homme déciderait de demeurer *brahmacærin*, il risquerait quelque jour d’être rattrapé par les devoirs envers ses ancêtres. Il doit aussi transmettre le ***Veda*** et assurer une descendance mâle.

Lorsqu’un fils est né à son aîné, que ses cheveux grisonnent, le grand-père peut se décharger sur son fils de ses devoirs. En somme, il a dans les

deux premières phases accompli son devoir mondain; dorénavant, il va pouvoir se consacrer au hors-monde et se dédier au *tapas* « ascèse » ou au *yoga*. Les traités envisagent deux phases successives, celle de *vænaprastha* « ermite forestier » et celle de *saµnyæsin* « renonçant ». Ces deux mots, particulièrement le second, ont été diversement conçus parce que, comme l'ensemble du vocabulaire sanskrit, ils ont été diversement employés au cours des siècles. Le *vænaprastha* consiste à séjourner seul ou avec épouse et enfants dans un ermitage de la forêt, généralement entouré de disciples. L'homme a emporté son feu domestique, mais ne peut plus désormais ni manger ni offrir de céréales cultivées. Avec le *saµnyæsa*, il va aller jusqu'au bout de ce retirement du monde ; il « dépose ses feux » (c'est le sens de *saµnyæsa*) ; sans foyer domestique, il renonce donc aux rituels journaliers ainsi qu'à la nourriture cuite. Il quitte sa famille, ses disciples et, désormais seul, passe le reste de sa vie à mendier sa nourriture, à errer sans jamais se fixer plus d'une nuit dans un village. Il a réduit ses propriétés à quelques ustensiles indispensables et il a même renoncé aux devoirs de caste. Ce dernier point est discuté ; le brahmane renonçant doit-il abandonner le port du *yajñopavÚta*, le cordon sacré ? Doit-il ne plus porter la mêche sacramentelle ? Ωaµkara répond que oui mais la question s'est toujours

posée sous cette forme ou d’autres. En tout cas, le ***saµnyæsa*** est le seul moment où la vie individuelle prend le dessus sur les devoirs relationnels de caste : le renonçant est un individu qui se sauve du monde et d’abord de la société. À la religion du groupe dans le monde, de l’homme avec d’autres, succède une religion individuelle, de l’individu qui n’a d’autres règles que celles qu’il s’impose.

Notons qu’avec bien des variantes, le *Ræmæya◊a* ne connaît guère que le *vænaprastha*. Par contre, quelque mille ans plus tard, Ωaµkara a beaucoup insisté sur l’importance du *saµnyæsa* et, lui-même *saµnyæsin*, il adressait son enseignement à d’autres *parivræjaka* « [moines] errants » et non à tout un chacun.

Il va sans dire que ce schéma est théorique. Même s’il concerne plus particulièrement les brahmanes, tout au long des temps, il y eut et il y a encore des milliers de vrais (et de faux !) ascètes, mendiants, *yogin* et autres fous de Dieu qui terminent leur vie dans des conditions proches de celles décrites par des textes. Caractéristique est cette succession de fonctions contradictoires : *brahmacærin*, il doit être absolument chaste ; maître de maison, c’est son devoir conjugal qu’il doit dûment remplir. Incapable rituellement en tant que *brahmacærin*, l’homme se doit d’accomplir des rites après son mariage. Pendant la seconde partie de sa

vie, il mange du cuit tandis qu'il doit exclusivement manger du cru quand il devient *saµnyæsin*. Il doit vivre dans la société humaine (le *græma* « village ») en tant que maître de maison, mais dans la forêt en tant que *vænaprastha*, l'opposition entre les deux mondes étant particulièrement forte. Par contre, en tant que *saµnyæsin*, il dépend de la communauté villageoise pour sa nourriture. On n'en finirait pas d'accumuler les contrastes. Aucun comportement n'est bien ou bon en lui-même : tout dépend du contexte, du statut, du moment de la vie.

LA VIE FAMILIALE ET LE MARIAGE

La famille est une micro-société dans laquelle on retrouve, à une échelle réduite, l'organisation du royaume universel. C'est un adage cité dans les fables et les traités de *dharma* que *vasudhaiva ku†umbakam* « Le monde est ma famille ». À l'époque la plus ancienne, on ne sait pas exactement ce qu'il en fut. On peut simplement remarquer que la transmission du savoir (*vaµ ‡ a*), si importante dans les *upaniÒad* védiques, est toujours assurée par des hommes mais que certaines listes sont patrilinéaires tandis que d'autres sont matrilinéaires. En revanche, depuis les *Lois de Manu* et les épopées, nous sommes bien renseignés

par des textes normatifs et littéraires sur l'existence de la grande famille patriarcale (*ku†umba*). Cette famille est un être collectif dirigé par le ***pater familias*** qui en est le ***guru***, à la fois aîné, homme de poids et guide. Le fils aîné est le second personnage de la famille, notamment à cause de certains rites qu'il est le seul à pouvoir accomplir ; il dispose en conséquence de privilèges pour ce qui est de son mariage (les frères cadets ne peuvent se marier avant lui ni hiérarchiquement plus haut que lui) et de l'héritage. Il hérite des biens de son père, en particulier parce qu'il hérite de ses dettes védiques, celles qui le constituent en tant qu'homme et dont il se décharge en donnant naissance à son fils.

Avant que d'être une personne, chacun est d'abord membre de cette collectivité. Cette famille comprend généralement tous les parents, ascendants et descendants (sauf les filles mariées) ainsi que les collatéraux. Autour d'eux, s'ajoutent la clientèle, les étudiants, les hommes de peine, les serviteurs et les esclaves. Le nombre total peut donc dépasser facilement la centaine tant que le *vibhæga* « partage » des biens n'est pas réalisé. Et personne ne peut forcer le *guru* sain d'esprit à procéder au partage ! L'unité du groupe est marquée par le ***‡ræddha***, le rite où l'on nourrit trois générations d'ancêtres morts. Il consiste principalement en l'offrande de boulettes de riz, les *pi◊∂a*, par ceux (fils,

petit-fils et arrière-petit fils du défunt) qu'on nomme les *sapi◊∂a*. Ces boulettes doivent provenir de biens légitimes. Selon *Manu*, X, 115, « Il y a sept façons légitimes d'acquérir des biens : l'héritage, le gain, l'achat, la conquête, le prêt à intérêt, l'accomplissement d'un travail et l'acceptation de dons venant de personnes vertueuses ». *Gautama*, X, 42 complète ce tableau en précisant que « l'acceptation [des dons] vaut pour un brahmane, la conquête pour un *kÒatriya*, le gain [par travail] pour les *vai‡ya* ou les *‡ºdra* ».

Les huit différents types de mariage dont parle Manu ne sont qu'en partie conformes à la réalité qui se laisse deviner dans les témoignages incidents. Le mariage par *svayaµvara* « choix personnel » où la femme choisit elle-même son époux parmi tous les prétendants qui concourent pour gagner et être choisi a dû être rare. Mariage de *kÒatriya*, il est attesté pour SÚtæ dans le*Ræmæya◊a*, pour DæmayantÚ dans le*Mahæbhærata*, pour des personnages d'exception donc et, justement, il a dû être l'exception à l'époque classique. En effet, l'âge au mariage dans une société où de toute façon, à quarante ou cinquante ans, on est un vieillard, ne peut qu'être peu élevé: la puberté pour les filles marque l'âge normal du mariage tandis que, selon certains textes normatifs, le garçon est censé avoir le triple de l'âge de son épouse. Plus les traités

sont récents, plus l’âge au mariage est bas et c’est ainsi qu’on vit même s’instaurer le mariage ou la promesse de mariage concernant des enfants prénubiles. La polygamie est réglée de manière étrange par les codes : chaque homme est censé épouser une femme de sa caste puis une femme pour chaque caste inférieure s’il y a lieu. Cette pratique n’est pas inconnue pour les brahmanes (par exemple les deux épouses de Yæj~avalkya dans la *B®had-Æra◊yaka-UpaniÒad*). Elle fut certainement générale pour les rois : dans l’*a ‡ vamedha*, le grand sacrifice védique des rois, les reines ont chacune un nom précis, fonction de leur rang, et doivent assumer des rôles déterminés. Dans le rituel du sacrifice védique, on justifie le fait que chaque *sæman* « air » sert pour trois ®*c* « strophes » différentes parce que le mariage du *sæman* (mot neutre assumant le rôle du masculin) est ainsi réalisé avec les trois ®*c* (mot féminin) : ce mariage sert de prototype et de justification au mariage humain. Dans le *Ræmæya◊a*, le roi Da‡aratha, père de Ræma, dispose de trois épouses de rang différent. L’inverse est rare mais bien connu avec la situation de **DraupadÚ**, l’épouse unique que se partagent les frères **Pæ◊∂ava** dans le ***Mahæbhærata***. Dans cette épopée, le mariage de prédilection unit l’homme avec sa cousine croisée (fille de l’oncle

maternel ou de la tante paternelle), ce qui s'accompagne de solides liens entre beaux-frères (mari et frère d'une femme) ou entre cousins croisés.

Toutes les règles de la vie courante ont été codifiées dans des traités généraux : les *dharma ‡ æstra* « traité sur le *dharma* » et les *dharmasºtra* « formulaires sur le *dharma* ». Dans le premier ensemble le *Mænavadharma‡æstra* « Les lois de Manu » est le plus important. Gautama, Baudhæyana, Apastambha et VasiÒ†ha sont les quatre sages auxquels on attribue la rédaction des quatre*dharmasºtra* principaux. La liste des matières dont ils traitent donne un bon aperçu de la vision brahmanique des choses de la vie :

– Les devoirs et privilèges des *var◊a*.

– Les quatre *æ‡rama* « phases de la vie » avec leurs obligations et responsabilités.

– Les *saµskæra* (du *garbhædhæna* « installation de l'embryon » jusqu'à l'*antyeÒ†i* « oblation dernière »).

– Les devoirs des deux-fois nés.

– L'*anædhyæya* « [jours] sans récitation du *Veda* ».

– Les devoirs du *snætaka* « baigné », c'est-à-dire de celui qui a pris le bain pour consacrer solennellement la fin de ses études védiques, la fin de son premier *æ‡rama*.

– Le *vivæha* « convoiement [de la mariée] », c'est-à-dire le mariage encore appelé « prise de la main ».

– Les devoirs du *g®hastha* « maître de maison » pendant le deuxième *æ‡rama*.

– Le *‡auca*, la « purification » quotidienne du corps.

– Les *dæna*, les « dons » obligatoires.

– Le *bhakÒyæbhakÒya* « ce qu'il faut et ne faut pas manger ».

– La *‡uddhi* « purification » de la personne, des vêtements, des récipients.

– L'*a‡auca* « impureté » liée à la naissance et à la mort.

– L'*antyeÒ†i* « oblation dernière », en fait l'ensemble des rites funéraires.

– Le *‡ræddha*, c'est-à-dire les rites accomplis pour les *pit®* « les pères », les mânes.

– Le *strÚdharma* « les devoirs des femmes ».

– Le *strÚpuµdharma* « les devoirs de la femme et de l'époux ».

– Les devoirs des rois.

– Le *vyævahæra* c'est-à-dire les procédures judiciaires, les crimes et leurs châtiments, les contrats, l'héritage, l'adoption, etc.

– L'*æpaddharma*, les procédures de crise (*æpad* « détresse »).

– Les *præya‡citta* « rites d'expiation » ou « pénitences ».

– Le *karmavipæka* « maturation des actes ».

– Les *‡ænti* « apaisements », en fait les rites propitiatoires.

– Les devoirs de l'ermite forestier et du renonçant.

Comme on peut le voir, devoirs sociaux, religion, philosophie, obligations morales et pratiques sont complètement intriqués. Cela doit nous rappeler combien le classement que nous suivons dans cette présentation (société, religion, arts, littérature, etc.) ne correspond pas à celui de la civilisation indienne, laquelle, si elle aime les classements, considère toujours que les éléments sont des parties, des divisions d'un tout (le ®*ta* védique, le *dharma* hindouiste, etc.). C'est ainsi que dans toutes les cosmogonies, ce qui est premier c'est le tout et l'opération créatrice est une division, parfois une soustraction, jamais une addition ou une multiplication.

LA FEMME

La position de la femme dans la société, sa [dé]valorisation relative sont très variables selon les textes. Sans doute l'influence persistante de l'islam, notamment dans le Nord de l'Inde depuis maintenant presqu'un millénaire a-t-elle été importante et elle n'a pas favorisé le féminin. Dans

les années 1960, on remettait encore parfois un « livre d'amour » aux nouveaux époux. Mais si ses pages étaient blanches et que c'était au couple de l'écrire, c'est que l'Inde était devenue pudibonde. En effet, à époque ancienne, ces ouvrages éducatifs étaient écrits et illustrés. Par ailleurs, il ne faut pas négliger l'influence des valeurs du renoncement : ce sont elles qui, après le Ve siècle, en s'imposant petit à petit aux valeurs védiques, vont constituer le fonds de la morale commune. Or, dans ce domaine, la femme, plus que l'homme, incarne la vie et la reproduction, c'est-à-dire les valeurs qui, perpétuant et conditionnant la présence de l'homme sur terre, s'opposent à la délivrance. D'autant que celui-ci a, semble-t-il, beaucoup de mal à échapper à la puissance de la sexualité : dans les *puræ◊a* et les Épopées, quand un ascète menace l'ordre du monde à cause de la puissance de son *tapas* « ardeur ascétique », les dieux lui envoient une belle nymphe et c'est bien rare si l'ascète ne laisse pas échapper son sperme ! Ensuite, il lui faut recommencer son ascèse, non sans avoir maudit la belle nymphe. Quand le *Yoga-BhæÒya* (une autorité en matière de délivrance) décrit les femmes, c'est pour dire leur beauté, leur attrait et donc le danger qu'elles représentent pour celui qui veut quitter le monde pour ne plus y revenir.

Aussi faut-il bien distinguer, après les textes védiques,

– les ouvrages consacrés au renoncement, les ouvrages normatifs de ***dharma*** teintés des valeurs du renoncement et surtout les recueils de poésie gnomique qui sont pleins de hargne anti-féministe ;

– la grande majorité des œuvres littéraires et religieuses où la femme est honorée en tant que telle, que ce soit dans son rôle d'épouse, d'amante ou de mère. Le rôle de mère est à ce point acquis qu'il ne fait l'objet d'aucune prescription, étant acquis par nature.

Certains ®*Òi* du *Veda* sont des femmes, de même qu'il y eut des femmes poètes, théologiennes (dans la *B®had-Æra◊yaka-UpaniÒad*), etc. Les héroïnes féminines dans les épopées sont nombreuses et, bien typées, ne sont pas de simples faire-valoir de leurs maris. SÚtæ, DraupadÚ, SævitrÚ, etc. n'ont pas d'équivalent dans notre civilisation. Les femmes et le féminin sont bien représentés dans la statuaire. Il n'y a pas que des femmes mythiques qui soient parfaites et honorées. Même si la légende s'est ensuite emparée d'elle, Kæraikkælammaiyær vécut vers 700 et fut une sainte dont les poèmes en tamoul sont connus et appréciés : elle est même très souvent statufiée. Dans le domaine divin, si les *devatæ* féminines sont peu nombreuses dans les *Veda* et n'ont pas l'importance des *devatæ* masculines, cela tient en partie aux statuts réciproques du masculin et du féminin dans ce texte : le féminin y est peu actif et, allant

de soi, n’a pas à être créé tandis que le masculin, s’il est source de manifestation, doit pour se faire être manifesté ; il est beaucoup plus fragile que le féminin. Les rituels védiques et médicaux tiennent donc le féminin pour acquis tandis que le masculin est le résultat d’un effort. Plus tard, le tantrisme inverse les positions (y compris amoureuses) et le féminin monopolise l’activité tandis que le masculin demeure au repos. DevÚ « la Déesse » est combattante et, sous ses formes terribles (KælÚ « la Noire », Durgæ « l’Inaccessible », Ca◊∂Ú « la Cruelle », etc.), elle tue les divers démons qu’elle affronte pendant que Ωiva dort. Le *DevÚmæhætmya* « La célébration de la Déesse » est un des poèmes principaux où sont narrés ses exploits.

Concernant les femmes humaines, dans toutes les périodes, il y a quelques points sur lesquels, s’il y a des variantes, il y a peu d’évolution :

• Les êtres humains ne sont pas exclusivement féminins ou masculins; le masculin est le contraire du féminin et les êtres humains, possédant tous plus ou moins ces deux propriétés, sont classés sur une échelle de féminité ou de masculinité croissante. Une femme est donc un être où le féminin est prépondérant sans que le masculin en soit absent. Dans les textes médicaux anciens (par exemple, la Caraka-Saµhitæ), il n’y a pas deux sexes sociaux mais trois, le masculin, le féminin et le *napuµsaka*

« neutre » : celui-ci est bien distingué d'un hermaphrodite (lequel est anormal) et ce « neutre » est classé parmi les trois catégories d'êtres normaux. En fait, la femme est une instance particulière du féminin et celui-ci déborde largement le domaine des êtres sexués. De tout temps, malgré les objections des grammairiens, le genre des mots a servi de révélateur au sexe des choses. Dans les *yaj~a* védiques, on ne manque pas d'apparier en un *mithuna* « couple » (fécond car légitime puisqu'associant des entités de genre différent) deux éléments du sacrifice comme *le* cuilleron et *la* cuiller !

• Dans un couple, il ne saurait y avoir égalité. Cela ne vaut pas pour le seul couple et concerne en fait tout ensemble structuré, toute société, d'abord celle des dieux et donc celle des hommes comme on l'a déjà vu. L'égalité de statut est source de rivalité et par conséquent de conflit ; l'idéal est donc inégalitaire, chacun occupant une fonction différente. Cela vaut aussi socialement et politiquement : la démocratie égalitariste serait dangereuse. Dans un couple, comme dans tout ensemble, cette hiérarchie est notamment structurée par le critère de pureté : or la femme, liée à la reproduction, est le pôle impur, donc à la fois puissant et inférieur. Rappelons la situation de Ÿ‡vara, Dieu dans le *Yoga-Sºtra* : il est parfaitement pur donc parfaitement stérile. On voit bien tout cela

s’exprimer dans le statut de la femme enceinte qui subit une véritable ségrégation due au paroxysme d’impureté qu’elle atteint à ce moment : selon la *Caraka-Samhitæ* (*ΩærÚrasthæna*, 8), on lui construit une petite maison à part où elle va se tenir pendant la durée de sa grossesse et pour l’accouchement. Mais cet état d’impureté est, dans l’idéologie traditionnelle, inhérent à la féminité et donc à la femme. Bien sûr, les dieux, les brahmanes, les femmes, etc. peuvent à leur niveau faire telle ou telle faute. Mais la condition de femme est, relativement à la condition d’homme, plus impure donc fautive : *strÚnæµ svabhævikadoÒæÌ*. La renaissance sous forme de femme est soit une promotion si l’entité précédente était inférieure (chien ou chat !), sinon elle est une sanction.

• Dans le couple, l’épouse idéale a toujours son époux comme dieu : elle est *pativratæ*, c’est-à-dire qu’elle « fait vœu de mari ». Tous les traités ainsi que les œuvres littéraires sont unanimes et le répètent à l’envi : « Pour l’épouse, (...) son lot est son mari (...) ; ici-bas comme dans l’au-delà, pour la femme, le moyen de salut, c’est toujours uniquement son mari » déclare SÚtæ à Ræma son époux qui voudrait partir sans elle pour son exil (*Ræmæya◊a*, II, 27, 4-7). Les épouses idéales suivent leur mari dans la fortune comme dans l’infortune ; SÚtæ, malgré l’opposition de Ræma, l’accompagne dans la jungle dangereuse

où il est exilé. Ces épouses exemplaires comptent au nombre des modèles de l'humanisme hindou. Moins positivement, de telles conceptions ont finalement abouti à la pratique puis à la glorification du *sahagamana* « accompagnement [de l'épouse] », encore nommé *bhartranumara◊a* « mort à la suite du mari » et plus encore *satÚ* « sainte » (anglais *sutee*). Le rituel, absent du *Veda* (encore qu'on a essayé de « solliciter » le *fig-Veda*, X, 18 dans ce sens) et même des *Lois de Manu*, un ouvrage dont le féminisme n'est pas la première qualité, s'est développé peu à peu sous l'influence de l'idéologie du renoncement. Originellement, cette mort volontaire de la veuve, probablement, ne concernait pas les épouses brahmanes mais des épouses *kÒatriya* : le sacrifice au combat du mari se continuant dans celui de sa veuve. D'ailleurs les Grecs d'Alexandre furent frappés de voir les femmes au combat et la tradition de femmes guerrières est avérée en Inde. Il y eut constamment des épouses continuant la guerre de leur mari mort au combat ; à l'époque moderne, le fait est bien avéré chez les Rajpoutes. Parmi les héroïnes de l'Inde moderne, à côté de SÚtæ, etc., il y a la *rænÚ* de Jhansi dont l'action fut importante dans la révolte des cipayes en 1857. La mort volontaire de la veuve n'est d'abord qu'alludée dans les traités (les *Lois de ViÒ◊u*, un traité de *dharma* postérieur à celui

de Manu) la mentionnent et la première stèle commémorative remonte à 510). La première description certaine en est faite dans la *Rœjatara©ginÚ* (VII, 457-480) au XIe s. La *satÚ* a été régulièrement condamnée et discutée parce qu'elle était une forme de suicide et que la règle générale veut que l'on doit vivre sa vie entièrement. Mais simultanément, comme le rituel védique puis hindouiste du *yaj~a* « sacrifice » est décrit en vérité comme un sacrifice de soi où l'offrande est un substitut de soi, la mort volontaire de la veuve a été comprise comme un sacrifice sans substitut. La question était de savoir si le rituel était *kœmya* « résultant d'un vœu » ou *naimittika* « résultant de cette occasion » et donc obligatoire. La question s'est posée tardivement, en dehors de la période de la civilisation indienne classique (cf. la *StrÚdharmapaddhati* « Guide du devoir des femmes » de Tryambakayajvan, XVIIIe s.). Les réponses n'appartiennent pas à l'idéologie de la civilisation indienne classique, mais à l'hindouisme de l'Inde moderne (c'est-à-dire après les conquêtes musulmanes). En fait, il n'y a aucun paradigme mythique ou texte fondateur qui viennent instituer et justifier ce rituel. Cette absence montre (sans démontrer) que la pratique est d'origine sociale et non religieuse. Autant qu'on le sache, ce « crime social » (car la veuve n'était pas toujours consentante !) réalisé

publiquement, dans une atmosphère de grande ferveur, est demeuré extrêmement marginal. Certains milieux du nationalisme hindou contemporain se sont fait bien sûr les défenseurs d'une telle pratique. Ne lui donnons pas une place d'importance. Il est malheureux que la bravoure de Phileas Fog dans *Le Tour du monde en 80 jours* de Jules Verne ait assuré à ce rituel une renommée usurpée. C'est par ce genre d'épisodes que, au XIXe siècle, on a fait connaître l'Inde au grand public.

La fidélité et l'amour que la femme doit à son époux ont pour contrepartie le devoir où il se tient de l'entretenir et de la satisfaire charnellement ; les textes insistent sur le caractère déséquilibré de la chose. L'homme doit satisfaire sa femme et non l'inverse : « Son mari qui l'a épousée selon les rites saints donne à la femme le bonheur dans ce monde et dans l'autre » dit Manu. Cette idéologie est particulièrement mise en valeur quand il s'agit de la reine dont le corps est assimilé à la terre et au royaume : la femme doit être satisfaite et avoir des enfants nombreux ; c'est ainsi que la terre bien cultivée portera de beaux fruits et de belles récoltes. Le roi non marié, impuissant ou incapable d'avoir des enfants mâles, met son royaume en danger de la même manière que s'il était pacifiste! Dans le *Mahæbhærata,* YudhiÒ † hira, roi donc *kÒatriya,* toujours tenté par les valeurs des brahmanes renonçants, est

constamment en train de mettre en danger son royaume. Mais, bien sûr, tout cela vaut pour l'épouse légitime et est différent quand il s'agit de la femme d'un autre, d'une prostituée, d'une courtisane ou d'une concubine.

Au total la situation des femmes a idéologiquement varié : elle est à la fois sainte voire déesse, servante voire esclave, impure voire catin. Les *Lois de Manu* insistent sur la soumission de la femme, sa constante dépendance, ses devoirs ménagers, etc. tandis que le *Mahæbhærata* explique que « l'épouse est la moitié de l'homme, le meilleur des amis, la source des trois buts de la vie et de tout ce qui aidera l'homme à franchir les bornes de l'autre monde. Même lorsqu'il est en proie à la colère, l'homme n'est point rude avec la femme, il se souvient que d'elle dépendent les joies de l'amour, du bonheur et de la vertu. Car la femme est le champ éternel dans lequel est né le Soi ».

Rien de plus éclairant pour comprendre l'idée complexe que l'on se fait de la femme dans l'Inde traditionnelle que, dans Ræmæya◊a, le dialogue vraiment étonnant entre Lakshmana, le frère de Râma, et SÚtæ, peu avant que Ræva◊a ne l'enlève.

LA MAGIE

La médecine n’est jamais très loin de la magie (cf. chap. IX, « La médecine »). En fait, celle-ci pénètre tous les domaines de la médecine ou y est associée. Les ouvrages de médecine ne la rejettent donc pas, bien au contraire, ils associent toutes sortes de pratiques et c’est de leur association que l’on attend un résultat : un bon médecin, un bon diagnostic, le médicament adéquat, le conditionnement psychologique du malade, l’entourage des amis, la récitation des ***mantra*** idoines, quelques pratiques magiques, la méditation, tout cela et plus encore peuvent être nécessaires. L’Inde védique connaissait le *Kau‡ika-Sºtra* qui, adressé au médecin, associe la récitation des hymnes de l’*Atharva-Veda* à des pratiques diverses consignées dans ce *Sºtra*. Ainsi en va-t-il de la guérison des *apac≤t* « les écrouelles » où le médecin utilise l’hymne *AS* 74 (traduit *supra* dans « Le védisme »).

> « Au moyen d’un arc en roseau ayant une corde en laine noire, et de (trois) flèches noires dont les pointes sont enveloppées de flocons (de laine, le prêtre fait) ce qui est dit dans la prière qui commence. Avec la quatrième (strophe), il met (une quatrième flèche) et tire. Il fait chauffer (de l’eau consacrée par ladite prière en y plongeant) une corde d’arc et des flocons (eux-mêmes chauffés), et il en asperge le malade à l’heure où les étoiles pâlissent. »

Kau‡ika-Sºtra, XXXII, 8-10.

Ultérieurement, la magie est présente dans toutes les activités bien que ne disposant pas de grands traités spécifiques. L'*abhicæra* « magie [offensive] » est parfois condamnée : ainsi *Manu* (XI, 64). Les commentateurs de *Manu* essayent bien de distinguer la magie védique (légitime) de la magie mondaine comme de « prendre de la poussière sur l'empreinte des pieds ou enfoncer une aiguille sur l'image de la personne ». En fait, la magie est à la base de l'efficacité attribuée aux hymnes védiques et est partout bien attestée. L'emploi des forces magiques est illimité. Le *yoga* particulièrement est connu pour développer des pouvoirs magiques (se rendre invisible, léviter, parler avec les animaux, etc.). Le *Yoga-Sºtra* considère ces pouvoirs (les *siddhi*) comme inévitables tout en affirmant qu'ils sont des obstacles sur la voie de la réalisation si on les utilise : en somme, il faut disposer de ces pouvoirs sans en user. Par contre, les différentes formes de *yoga* tantriques recherchent ces pouvoirs : on a vu que le culte consiste finalement à s'identifier à Dieu or Dieu dispose de ces pouvoirs. Dans les épopées, si les héros combattent à l'arc, à la massue, etc., ce sont finalement les armes magiques (les *astra* « [armes] de jet ») qui font la

décision. On ne sait pas exactement comment ces « missiles », en général donnés aux héros par quelque divinité à la suite d'une quête, étaient conçus mais ils semblent faire référence à des *mantra* et être des armes en parole mortellement efficace. Plus généralement, c'est dans toute la vie quotidienne que l'on voit pénétrer la magie. L'alimentation, le sommeil, l'acte sexuel et le fait de nommer choses et gens sont des domaines particulièrement sensibles.

L'ASTROLOGIE

Les règles de la vie sociale et individuelle, notamment le mariage, ont été déterminées par le biais des spéculations astrologiques. Car l'astrologie, au sens large, fournit un ensemble de représentations qui, semble-t-il, ont toujours eu beaucoup d'importance, au moins après la période védique. Elles ont été un moyen de réguler et de structurer la vie sociale, notamment en favorisant ou en écartant certaines unions. L'astrologie d'époque védique n'est pas connue mais, comme il fallait déterminer avec précision la date à laquelle un rituel devait se tenir, toute une série de procédures avaient été inventées pour calculer ces dates. En tout cas, les traités d'astrologie (*jyautiÒa*) anciens ont disparu, si même ils ont jamais existé (ce qui est douteux). En revanche, pendant la période

classique, (et même jusqu’à nos jours), l’astrologie, d’abord non distincte de l’astronomie, a toujours été une discipline majeure, utilisée par tous pour trouver des solutions à tout. La coexistence d’une foule de règles issues de la réflexion sur le *dharma*, etc. et d’une quantité de pratiques diverses pour déterminer quoi faire, quand le faire, connaître l’avenir, les moments favorables, etc. ne laisse pas d’étonner. Il est clair que suivre les règles issues de la révélation ou de la tradition, manifestement, n’était pas suffisant.

L’énorme littérature consacrée à la question est de valeur très inégale. Les traités anciens sont, comme d’habitude, les plus intéressants, les plus célébrés et les moins utilisés! S’en détache nettement, y compris par la qualité de la langue, la ***B®hat-Saµhitæ*** (« Grande collection ») de **Varæhamihira** (VIe s.). À des fins de pronostic, l’auteur aborde de manière succincte (et parfois personnelle, ce qui est rare dans la littérature sanskrite), des questions très diverses touchant bien sûr l’astrologie ; par ce biais, c’est toute la vie personnelle et publique qu’il présente : l’art augural, la gemmologie, l’érotique, etc. sont abordés. Comment et quand débuter quelque chose ? Comment se protéger des influences maléfiques par des pierres précieuses ? Quand procréer ? Comment déterminer et contrer l’influence des astres et des planètes sur

la Terre, sur l’individu ? Le monde entier est conçu comme un ensemble de signes cachés bien que présents ; le monde parle au connaisseur qui peut voir et entendre ces signes et sait les décrypter. Ainsi, la *B®hat-Saµhitæ* est-elle le premier traité à exposer systématiquement la physiognomonie: la complexion, la voix, le tempérament, le teint, la taille, le caractère, etc. sont présentés comme autant d’indices qui, se recoupant, permettent de déterminer la nature de l’individu. L’interprétation des rêves et des prodiges, la chiromancie, la podomancie, etc. permettent d’interpréter l’homme, lequel est lui aussi compris comme un tissu de signes. Dans une grande mesure, l’astrologie et l’astronomie, nées pour des raisons religieuses, sont devenues une science générale des signes. Dans le brahmanisme, tout devient signe d’un signifié qui est un événement vital (naissance, mort, maladie), social (mariage, enrichissement), émotionnel ou sentimental (bonheur, souffrance). Cela concerne aussi bien l’individu que la famille, la caste. Il y a d’ailleurs un certain vertige des relations entre signes et signifiés. Les signifiés eux-mêmes peuvent devenir signes, etc. Quant à l’horoscopie proprement dite, c’est une adaptation de l’astrologie grecque (signes du zodiaque compris) comme en témoigne le titre de l’ouvrage principal de la discipline, le ***Hora‡æstra***, du même Varæhamihira.

À côté des traités généraux, d'autres manuels spécifiques à chacun de ces systèmes d'interprétation (et souvent plus utilisés aujourd'hui) ont vu le jour, mêlant les influences occidentales (grecques, en fait babyloniennes), arabes, turques et indiennes. C'est ainsi que certains traités sont nommés *tæjika* dans le nom desquels on reconnaît sans peine les Tajiks. L'interprétation des signes de tout genre a passionné les Indiens et de telles pratiques pénètrent tous les domaines du savoir. Par exemple, une importante section de la *Caraka-Saµhitæ*, le traité de médecine, est consacrée à l'interprétation des signes avant-coureurs de la mort. Tous ces savoirs n'occupent pas une place marginale dans la vie quotidienne ; on voit dans la littérature qu'ils imprègnent la vie de tous et, bien sûr, le destin du Buddha, celui de Ræma, etc. sont inscrits dans les *sæmudra* ou *lakÒa◊a* « signes [corporels] », dans les planètes, etc. Avant même que n'existent des traités spécifiques de *sæmudrakavidyæ* « science des signes [corporels] », dans le *Ræmæya◊a* (V, 35), ces savoirs s'appliquaient déjà à Ræma dont le nom « Charmant », « Beau » correspond à la perfection de son corps. Ces pratiques ont perduré jusqu'à nos jours où il n'y a pas d'événement (naissance, détermination du conjoint, vérification de leur conformité astrale, détermination de la

date du mariage, etc.) qui ne soit pas examiné d'un point de vue de l'horoscope.

COSTUME ET PARURE

Le costume pendant la période classique est bien connu par les écritures et surtout par la sculpture et la peinture. Ce sont des vêtements de pays chauds, légers, qui laissent découverte la plus grande partie du corps, même pour les femmes. Les dieux sont souvent représentés avec des vêtements qui ne diffèrent pas de ceux des élégants de l'époque. Bien que, spécialement dans ce domaine, les modes aient évolué dans le détail et que régionalement on observe bien des nuances, c'est la continuité qui domine. Les valeurs des renonçants qui condamnent le corps et la sexualité n'ont guère eu de prise dans ce domaine pendant la période classique d'autant que certains renonçants vivaient nus, une nudité que l'on trouve aussi chez les jaïns *digambara* « habillés d'espace ». Il faut l'implantation de l'islam en Inde pour que les choses changent.

La base du costume, tant celui des femmes que celui des hommes, comprend un large drapé (dont dérive l'actuelle *dhotǗ* masculine), une ou plusieurs ceintures, auxquels s'ajoutent parures et coiffure. Le vêtement principal est donc une pièce de tissu qui ceint les hanches,

couvre plus ou moins les jambes et laisse l'abdomen et la poitrine à l'air : c'est la manière de ramener le pan de tissu excédentaire, de l'attacher, de le draper qui diffère selon les époques. C'est l'aspect d'enveloppement qui est retenu dans le nom principal (*paridhæna*) de ce vêtement non cousu. Les larges *paridhæna* ancêtres de la *sarÚ* contemporaine sont attestés, mais rarement. Ce *paridhæna* est le plus souvent accompagné d'une ou de plusieurs ceintures qui sont des éléments de la parure : la diversité des matières, leur largeur, leur longueur, les différentes manières de les attacher participent de la distinction entre les sexes. Parfois cette pièce de tissu, plutôt transparente si l'on en croit les sculptures, est complétée d'un « vêtement de dessous », sorte de cache-sexe réduit à une bande de tissu simplement passée entre les jambes. Mais cela ne semble pas général.

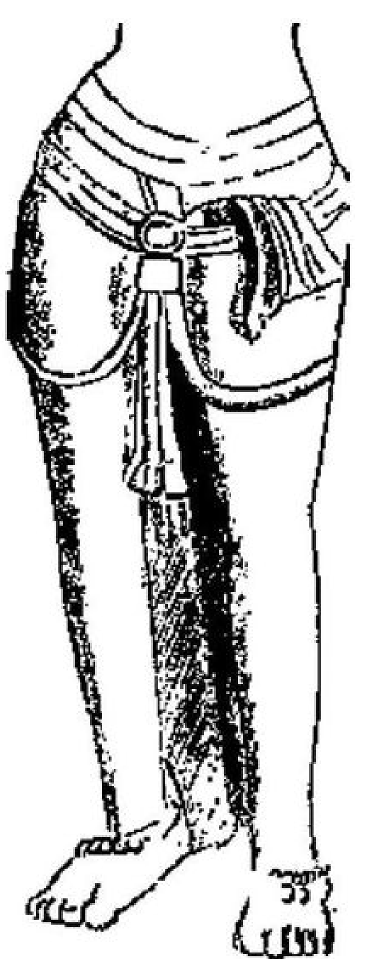


Quelques paridhâna.

À droite, un paridhâna *d'homme (Bhubaneshwar,* VIIe *s.), ci-contre, celui d'une femme et à gauche un couple (les deux provenant d'Ellora,* VIIIe *s.) Durant toute la période classique, le* paridhâna *composé d'une pièce de tissu non cousue, portée souvent de manière asymétrique, fut le seul vêtement. La distinction entre les hommes et les femmes tient notamment à la manière dont il est ajusté. Dans le couple, on voit nettement que les bijoux valent autant, sinon plus, pour les hommes que pour les femmes.*

Le *paridhæna* est parfois agrémenté d'une sorte d'écharpe, surtout pour les hommes. Parmi les coiffes (souvent un chignon), le turban est attesté anciennement. La mode moghole le remettra à l'honneur. Car les nombreuses invasions dans le Nord de l'Inde ont amené leur lot de costumes exotiques dont certains ont été adoptés en Inde (le manteau *kuÒæ◊a* par exemple).

Le filage et le tissage du coton, du lin, de la laine, de la soie, ainsi que l'utilisation de la ouate de fromager, des poils d'antilope, des écorces, sont attestés dès la *Caraka-Saµhitæ* et l'*Artha‡æstra*. Il semble que la soie ait d'abord été importée de Chine avant que ses techniques de production soient connues et adoptées en Inde. La *Caraka-Saµhitæ* classe les tissus selon leur pouvoir calorifique et met l'accent sur la couleur des vêtements qui dépend des prescriptions religieuses et sociales. Le blanc semble avoir été la couleur la plus courante. Le jaune ou le brun sont prescrits pour certaines situations sociales (le disciple auprès de son maître médecin) ou religieuses (renonçants). Le rouge, considéré parfois



comme maléfique, s’observe aussi. Ces tissus étaient teints mais non imprimés.

La coquetterie masculine n’a souvent rien à envier à celle des femmes et peut même la dépasser : en tout cas, les parures, bijoux, etc. ne sont pas l’apanage des femmes. Les bijoux, portés par les hommes et les femmes, sont particulièrement en or, métal que l’Inde a aimé dès l’époque la plus ancienne. Il faut souligner leur nombre, leur variété et leur importance « vestimentaire » : la littérature et l’iconographie montrent une profusion de bijoux telle qu’elle constitue parfois l’essentiel du vêtement. Diadèmes, bracelets, colliers, anneaux d’oreille, bijoux de nez, etc. sont extrêmement ouvragés. Outre l’or, les pierreries et les perles étaient d’un usage intensif. On taille les pierres, notamment le diamant. L’ivoire d’éléphant, de l’hippopotame, etc. étaient des matières recherchées. Parmi ces bijoux, nombreux sont les périscélides qui tintent à la marche ou aux mouvements des bras. Cela concernait bien sûr le roi et les princes, mais aussi toutes les familles ; « l’orfèvre de famille » est souvent évoqué dans les contes et les épopées. La parure valait aussi pour les animaux (chevaux, éléphants, etc.), pour le mobilier et les tissus d’ameublement, voire pour des éléments d’architecture comme les piliers. Cet amour des bijoux s’est maintenu jusqu’à nos jours.

L’HABITAT

Si l’on suit les indications éparses dans la littérature rituelle dépendant du *Veda*, la maison est très simple : des trous sont creusés où l’on fixe des piliers en bois reposant sur une pierre. Le pilier central est particulièrement important. Des traverses de bambou les relient et soutiennent la toiture de chaume. Les pièces sont délimitées et séparées par de simples cloisons. Le sol, incliné, est en terre battue et comprend une rigole d’évacuation des eaux. Il y a au moins une porte qui s’ouvre normalement à l’est, parfois au nord ou au sud, jamais vers l’ouest ; un réservoir d’eau, un foyer sacrificiel, des sièges et des loges constituent tout l’ameublement. Le bétail est normalement logé dans une partie de cette maison. Diverses allusions montrent que la disposition des pièces, leur orientation et leur destination sont dès cette époque ancienne soumises à des impératifs idéologiques. Mais ce sont les traités ultérieurs (*Mœnasœra*, *Mayamata*) qui nous les font connaître avec précision. Différents plans sont décrits tandis que sont énumérées les règles concernant l’implantation et l’agencement des pièces. « Inutile de signaler le caractère très théorique et très abstrait des descriptions que l’on y trouve : on sait que notre ouvrage est moins soucieux de parler de

ce qui est que de ce qui doit être. » Ce que dit B. Dagens (Avant-propos du *Mayamata*, 1976, p. VII) peut être généralisé à tous les ouvrages théoriques sur la question. Les maisons sont alors différenciées selon le nombre de corps de logis ; le plus petit comprend deux pièces, celle du maître et celle de la maîtresse de maison, séparées par le « mur de Ka », en fait le mur médian : car même dans le plus petit des logis, l'épouse et l'époux vivent séparément. Dans les maisons plus importantes, souvent à quatre corps de logis entourant une cour centrale, le quartier des femmes est toujours séparé. À la manière des maisons des dieux que sont les temples, c'est un diagramme de 64 cases qui sert à repérer les points vulnérables et les affectations des pièces ; un pavillon central (situé à l'intersection des médianes) recevra l'autel de Brahmâ et servira d'espace de culte quotidien. La disposition des lieux ainsi que leurs noms varient en fonction du statut des occupants : comme d'habitude, ce qui est bien pour les brahmanes est précisément ce que doivent rigoureusement éviter les *kÒatriya*, etc. Cela étant, la disposition des pièces est fonction du diagramme de construction.

La construction et l'entrée dans la nouvelle maison s'accompagnent de cérémonies décrites dans les *s°tra* rituels, notamment de récitations du

Veda : offrandes, sacrifices, installation des dieux (védiques et non védiques) et de leurs offrandes aux endroits adéquats.

Quant à l'urbanisme, l'*Artha ‡ æstra* est riche d'informations qui sonnent juste et ne relèvent pas complètement de la cité idéale. Mais l'État de Kau†ilya est rural ; les hommes habitent des villages, non des villes. Cela est demeuré pendant toute la période classique. Certes il y a la capitale dont les fonctions sont doubles : elle centralise et redistribue les richesses et est un lieu d'échanges d'une part ; par ailleurs (et surtout) la ville est un *pura* « une citadelle, une place-forte ». Voilà comment Kau†ilya (*Artha‡æstra*, II, 4 ; trad. M. Dambuyant) la présente : « La partie résidentielle de la ville sera divisée par trois grand-routes royales d'ouest en est et également trois du nord au sud. Elle aura douze portes et sera pourvue de points d'eau, d'égouts et de passages souterrains. Les rues à l'intérieur de la ville auront quatre *da◊∂a* de largeur [suit une énumération des différentes largeurs selon les fonctions des routes]. Le palais royal sera édifié dans un site propice et où pourront vivre les quatre classes sociales (*var◊a*). C'est au cœur de la zone résidentielle, dans le neuvième quartier nord, que l'on construira le palais selon les normes, ouvert à l'Est et au Nord ». On retrouve dans cette description le goût pour le classement, lequel est général dans les textes anciens. La

distribution de l’habitat est remarquable par sa ségrégation. Au Nord et à l’Est qui sont les quartiers nobles et auspicieux, résident les ***var◊a*** supérieurs, alors que les classes inférieures vivent dans les quartiers ignobles, ceux du Sud et de l’Ouest. C’est aussi le classement que l’on observe dans le cimetière ! En dehors de l’enceinte sont installés les marchands étrangers ; quant aux divers hérétiques et hors-caste, ils vivent le plus loin possible, près du cimetière des impurs où rôdent les chacals. C’est un terrain connu pour ceux qui, aujourd’hui, fréquentent l’Inde des villages. Ceux-ci, avec l’introduction des techniques modernes, ont bien changé mais il est possible que leur organisation ait traversé les siècles.

Des capitales de la sorte ont peut-être existé. Elles supposent une large population et un système d’administration très développé. Étaient-elles aussi bien réglées et ordonnées que ne le dit le texte ? On peut en douter si l’on constate que le même *Artha‡æstra* décrit comment le roi, sa cour et toute la population (bêtes et gens) viennent se réfugier dans la citadelle en cas d’attaque de l’ennemi. Cela suppose de petites villes ou même simplement de gros villages. Incidemment, Kau†ilya mentionne que tous (le roi et le peuple) peuvent abandonner leur « capitale » pour aller s’installer ailleurs. En fait, il semble qu’à cette époque (IIIe s. av. J.-C. ?), les villes, peu nombreuses et faiblement peuplées, demeuraient un lieu de

séjour temporaire, une manière de campement plus ou moins permanent ; sans doute était-ce ce qui demeurait du nomadisme des tribus anciennes. Plus tard, quand les temples de pierre furent bâtis et que l'augmentation de la population eut quelque peu rempli l'espace, les villes se fixèrent mais la ségrégation de l'habitat demeura.

REPÈRES BIOGRAPHIQUES
ET TOPOGRAPHIQUES

- **ASA¢GA** (fin IVe-début Ve s.)

Philosophe bouddhiste fondateur, avec son frère Vasubandhu, du *vij~ænavæda* « doctrine de l'idéalisme » nommée aussi *yogæcæra* « [doctrine de] ceux qui pratiquent le *yoga* ». Natif de PuruÒapura (Peshawar), il serait originellement un brahmane, comme Nægærjuna. Il développe la théorie de la *vijnæptimætratæ* « nature du rien que pensée » ou « nature d'information sans plus » que l'on compare avec l'*ædar‡aj~æna* « savoir du miroir », savoir où se reflètent toutes les apparences sans que le miroir soit impliqué dans aucune. Asa©ga semble aussi être à l'origine de la théorie (et du culte ?) des *bodhisattva* « êtres destinés à l'éveil », lesquels dans le bouddhisme*mahæyæna* remplacent la figure ancienne de *l'arhant*.

- **AΩOKA** ou Asoka (ca. - 273/-232)

Nom personnel du troisième souverain de la dynastie des Maurya du Magadha ; ses autres noms (*devænaµpriya* « ami des dieux », *priyadassi* « au regard amical » et *ræjæ* « roi ») relèvent de sa titulature. Il semble avoir usurpé le trône qui revenait à ses frères aînés qu'il aurait fait tuer. Son royaume, en partie hérité et en partie conquis, couvrant la plus grande partie du Pakistan et de l'Inde actuelle à l'exception du sud du Dekkan, ne paraît pas lui avoir survécu durablement. A‡oka serait, comme tant d'autres souverains indiens, un simple nom si, à partir de 1837, on n'avait relevé et déchiffré une série épigraphique unique d'édits gravés principalement sur des piliers et des rochers. Le roi y est le propagandiste, semble-t-il sincère, d'un sentiment, la *maitrÚ*, qui n'est rien d'autre que l'amour de l'humanité en général. Condamnant la violence sous toutes ses formes et notamment celle qu'il avait dû commettre dans ses conquêtes, A‡oka est assez proche du bouddhisme qu'il a favorisé ainsi que d'autres mouvements réformistes comme les jaïns et *æjÚvika*. En fait, il se fait surtout le chantre des vertus morales communes en son temps, notamment le respect de la vie (condamnation des sacrifices védiques qui incluent des mises à mort), la véracité, la charité, l'obéissance aux parents. En outre, ses édits sont très intéressants pour notre connaissance des langues et alphabets de cette époque.

- **BÎRÛNÎ**

Un des noms de Abûl-RayÌân Muhammad ben Aìmad al-Bîrûnî alias Albiruni (973-1050). Savant et voyageur natif de Kâth, dans le Khwârizm, c'est un polyglotte, curieux, bon observateur des choses et des idées. Il travaille principalement des disciplines scientifiques, surtout l'astronomie, et aussi la mathématique, la minéralogie, etc. De culture persane, de langue irano-turque, c'est en arabe qu'il rédige *le Tahqîq mâ li-l-Hind* « Livre de l'Inde » entre 1027 et 1032 après quelques séjours dans la région de Multân, dans la vallée moyenne de l'Indus. L'ouvrage, passionnant, est le premier témoignage direct en notre possession d'un étranger aux choses de l'hindouisme et du bouddhisme puisque les *Indika* de Mégasthénès sont perdus. L'auteur tire ses informations des prisonniers hindous ramenés à Ghazna et de ses conversations à Multân auprès des pandits. Il avait pris la peine d'apprendre quelque sanskrit qu'il juge bien compliqué et difficile à prononcer. Son ouvrage, où il se livre systématiquement à la comparaison des religions, est une mine de renseignements.

- **BODH-GAYÆ**

Localité du Bihâr où, sous un arbre pippal, le Buddha aurait atteint l'éveil (*bodhi*). Lieu de pèlerinages de tous les bouddhistes du monde.

- **CANDRAGUPTA MAURYA, 322-289 avant J.-C.**

Premier souverain de la dynastie Maurya, contemporain d'Alexandre pour qui il fut Sandracottos. Résidant près de Patna, on connaît son palais dont les ruines modestes constituent les premiers témoignages d'un art civil, fortement influencé par celui de la Perse achéménide. Par ailleurs, une tradition indienne invérifiable mais à laquelle rien ne s'oppose nettement fait de son habile ministre Cæ◊akya, surnommé Kau†ilya « Retors », l'auteur de l'*Artha‡æstra* « Traité sur l'intérêt [des rois] ». C'est son royaume et son palais que Mégasthénès, ambassadeur de Seleucos Nicator, visita à plusieurs reprises entre -302 et -291. On ne connaît son ouvrage, les Indika, aujourd'hui perdus, que par les citations qu'en font Strabon et Arrien.

- **CÔLA OU CHOLA**

Nom d'un peuple et d'une grande dynastie du Sud-Est de l'Inde. Le nom Chola-mandalam « pays chola » fut francisé en Coromandel. Le pays chola est centré sur la plaine fertile de la KaverÚ et de sa capitale

Tænjuvºr (Tanjore). L’histoire mouvementée des rois Chola n’échappe pas au schéma qui s’applique à toutes les dynasties indiennes : guerres incessantes, succession de revers et de gloire, royaumes victimes de leur grandeur. Les Chola sont au faîte de leur puissance sous les règnes de Ræjaræja II, roi entre 985 et 1014, de son fils Ræjendra Choladeva I entre 1014-1045 et de Ræjendra Kulottunga Chola I à la fin du siècle. Ωivaïtes, parfois intolérants (persécutions contre Ræmænuja et le viÒ◊ouisme en général), les Chola sont spécifiques parce qu’ils ont constitué une sorte d’empire maritime et que leur puissance s’étend donc, en partie, en dehors des pays indiens : le ΩrÚ La©kæ, la Malaisie, les îles Laquedives, etc. sont envahis et plus ou moins occupés. Malgré des ports médiocres, les Chola se dotent d’une flotte importante et pratiquent le commerce maritime à grande échelle. En 1077, une ambassade de marchands chola se rend en Chine. Le royaume chola a donc des caractéristiques des empires non-indiens : par exemple, *côla* est le nom du peuple et de la dynastie. On sait aussi que les souverains protégèrent les arts et les lettres, notamment la littérature en langue tamoule.

- **GAUTAMA ALIAS AK∑APADA**

Auteur (IIIe s. ?) du *Nyæya-Sºtra*. Le *nyæya* est une « conduite » de la pensée (le mot est dérivé de la racine qui signifie « conduire »). Les commentaires de Vætsyæyana et de Værttikakæra constituent les bases de la logique indienne brahmanique. Le philosophe bouddhiste Di©næga, par ses critiques, développa cette discipline. Après 900, le *nyæya* devint avec Jayanta Bha††a, Udayana et Ga©ge‡a (XIIIe s.), le créateur du *navya-nyæya* « nouvelle logique », la discipline reine, mais eut tendance à jargonner.

- **GUPTA**

Dynastie royale (ils portent un nom typique des *vai‡ya*) qui, environ entre 330 et 467, réussit à unifier l'Inde du Nord. Malgré des tentatives répétées et des victoires sans lendemain, le Dekkan échappe durablement à leur autorité. Au-delà de 467, l'empire attaqué par les Ωvetahuna s'affaiblit et disparaît bien que des souverains Gupta se succèdent régionalement juqu'au VIIIe s. Leurs capitales (UjjayinÚ/Ujjain et Pætaliputra/Patna) et leur empire sont décrits par le pèlerin chinois Fa-hien. Cette période de prospérité économique est certainement un des sommets de l'Inde hindoue. L'art, la littérature et la philosophie sont à leur apogée. C'est l'époque des premiers temples construits, des

sculptures de Sârnâth, des grottes et des peintures d’Aja◊†æ. Dans la conscience des Indiens, c’est l’âge d’or de la civilisation indienne, celle des souverains qui renouent avec les grands sacrifices védiques (l’*a‡vamedha*), se font appeler Vikramæditya « Soleil victorieux ». ViÒ◊uites, ils se montrèrent tolérants aussi bien pour les jaïns que pour les bouddhistes.

- **HIUN-TSANG**

Avec Fa-hien (qui voyage entre 399 et 414) et Yi-tsing (qui, entre 675-685, séjourne à Nælandæ le plus grand centre culturel bouddhiste de cette époque), il fait partie de ces pèlerins chinois qui viennent alimenter leur foi aux sources du bouddhisme. Hiun-tsang est le plus important et le plus doué de ces pèlerins bouddhistes chinois. Il rapporta, notamment de Nælandæ, quelque 657 ouvrages dont plus de 400 relèvent du bouddhisme *mahæyæna*. Favorisé par l’empereur à son retour en Chine, il se retira dans un monastère où il se consacra à la traduction de 75 de ces ouvrages. Connaissant également bien les cultures chinoise et indienne bouddhistes, ses traductions sont renommées et fiables. Il est en outre l’auteur du *Si yu ki* « Mémoire sur les contrées occidentales » (646)

où il raconte son voyage; un de ses disciples composa en outre sa biographie qui complète son récit.

- **HAR∑AVARDHANAALIAS HAR∑A(ca. 590-647)**

Fils d'un roitelet *ræjæ* de Thane‡var, sa vie est une succession incessante de combats contre tous ses voisins. En 612, il parvient à établir son autorité sur une grande partie de l'Inde du Nord. Mais il est battu en 620 par Pulake‡in II de la dynastie Chælukya. Mort sans héritier, son empire, le dernier grand empire hindou du Nord de l'Inde, ne lui survécut pas. HarÒa est aussi connu pour son activité littéraire : il est l'auteur présumé de drames en sanskrit, notamment la *RatnævalÚ* « Le collier de joyaux », de poèmes, d'hymnes bouddhiques. Son historien, Bæna, écrit une biographie romancée de sa vie, le *HarÒacarita*. Ωivaïte, HarÒa protège le bouddhisme et, à six reprises (la dernière fois en 643), il organise une fête religieuse à Prayæga (Allahabad) où l'on vénère Buddha un jour, Ωiva un autre etc. en une sorte de concile de toutes les religions. Sa capitale était Kænyakubja (= Kanauj) sur le cours moyen du Gange.

- **KANISHKA I.**

Souverain *kuÒæ◊a* (kouchan) du Gandhæra appartenant à un peuple nomade, appelé Yuezhi par les Chinois, parlant un dialecte iranien parfois nommé tokharien. Chassés par les Chinois, ces nomades envahissent l'Inde du Nord. Le principal souverain de la dynastie fut donc Kanishka (mort en 162 ?) qui fixe ses capitales à Begrâm, près de Kâbul et surtout à PuruÒapura (Peshawar). Il conquiert la moyenne vallée du Gange. On dit de Kanishka qu'il a patronné de nombreux savants : Caraka, l'auteur présumé de la *Caraka-Saµhitæ*, a peut-être été son médecin. Il a protégé le bouddhisme, aurait patronné Ashvaghosha, Nægærjuna. Son monnayage est éclectique et les panthéons bouddhique, mithraïque, zoroastrien, grec, hindou y sont représentés. C'est à son époque que les premières représentations humaines du Buddha sont réalisées et que l'art du Gandhæra est à son sommet.

- **MAHMÛD YAMÎN UD-DAULÂ (971-1030)**

Sultan de Ghazni en Afghanistan, ses armées pénètrent à dix-sept reprises dans l'Ouest et le Nord de l'Inde qui sont ravagés et pillés. Ces incursions répétées, continuées par ses successeurs, que les ræjæ locaux ne parviennent pas à stopper, annoncent une nouvelle période de

l’histoire de l’Inde. Elles contribuent notamment à la disparition du bouddhisme en Inde du nord.

- **MUHAMMAD SHIHÂB UD-DÎN**

Sultan de Ghor et de Ghazni en Afghanistan depuis 1173, ses armées envahissent l’Inde (1175), occupent le Panjâb (1186) et battent à Tarain une confédération de ræjæ hindous ; leur chef, P®thivÚræj III, est tué et Delhi, sa capitale fondée en 990, est pillée et occupée (1192). La vie de P®thivÚræj fut célébrée dans de vastes épopées dans des langues diverses. À cette époque, déjà fermement établies dans l’Ouest de la plaine du Gange, les armées des Turco-Afghans conquièrent l’est de la vallée et cessent peu à peu de ravager l’Inde pour s’y établir. Cette victoire des musulmans permet un afflux de populations nouvelles en Inde du Nord (Turcs, Afghans, Iraniens, Arabes, Égyptiens, etc.). De nombreux hindous se convertissent à l’islam tandis que le persan devient la langue officielle de ces souverains. La persécution des cultes non-musulmans est avérée : en 1199, la célèbre université bouddhique de Nælandæ est brûlée par des bandes turques et les moines sont dispersés : c’en est fait du bouddhisme dans l’Inde du Nord-Ouest.

- **NÆGÆRJUNA (IIe s. ?)**

Le plus célèbre des philosophes bouddhistes. On n’a rien de précis ni de certain sur la carrière de Nægærjuna et l’on est obligé de recourir à la tradition. Celle-ci le fait naître brahmane en pays dravidien (près d’AmaravatÚ) et il a dû recevoir l’éducation des brahmanes puisqu’il connaît parfaitement bien le sanskrit. Il serait donc un converti au bouddhisme. Il met à profit sa connaissance de la logique pour promouvoir l’expérience de la vacuité (*‡ºnyatæ*) au détriment du discours sur l’expérience ce qui met fin au deux pôles de la pensée dualisante ; c’est dans ce sens qu’il promeut le *madhyamaka* « la voie du milieu », celle qui se tient silencieusement à égale distance de ce que l’on dit et de son contraire. CandrakÚrti, un de ses disciples, dit ainsi que « la réalité absolue est le silence des mystiques ». On prête beaucoup à Nægærjuna, y compris des traités d’alchimie, d’érotique, etc. La *Mºlamadhyamakakærikæ* « Stances didactiques du milieu par excellence » (commentée par CandrakÚrti), la *VigrahavyævartanÚ* « Celle qui écarte les querelles » et l’énorme *Mahæpraj~æpæmitæ‡æstra* « Traité de la grande perfection de sagesse » (disponible dans la seule version chinoise et peut-être rédigé par des disciples) sont ses ouvrages les plus célèbres.

- **PÆ√INI ALIAS DÆK∑ŸPUTRA**

Noms traditionnels les plus connus du grammairien auteur de l'*AÒ†ædhyæyÚ* « Les huit leçons ». On ne sait rien de certain de lui. Des indices internes à son ouvrage laissent supposer qu'il a vécu vers le IVe s. avant J.-C. et selon une certaine tradition, il serait natif de Ωalatºra au Gandhæra (près de Peshawar, dans le Pakistan actuel) et aurait donc été un sujet de la Perse achéménide. La grammaire de Pæ◊ini a joué le rôle de canon grammatical dans un domaine, la langue sanskrite, qui était au cœur de la conception brahmanique du monde.

- **PATAÑJALI I**

Nom de l'auteur du *MahæbhæÒya*, le commentaire (indirect) sur le Sºtra de Pæ◊ini. Selon la critique moderne, son auteur aurait vécu vers -150. L'*AÒ † ædhyæyÚ* et le *MahæbhæÒya* n'ont pas toujours eu l'importance qu'on leur connaît et, selon Bhart®hari, ils ont failli disparaître. Le *BhæÒya* de Patañjali est le modèle du genre et fixe pour longtemps les règles du commentaire philosophique. La tradition indienne fait du même Patañjali l'auteur du *Yoga-sºtra* et celui de la *Caraka-Saµhitæ*. Le commentateur de cette dernière, Cakrapæ◊idatta,

affirme que les trois œuvres ont eu trois auteurs différents mais les trois incarnations différentes du même ΩeÒa, le serpent sur lequel repose Næræya◊a, forme de ViÒ◊u absorbé dans le sommeil yogique. Le *MahæbhæÒya* de Patañjali a été commenté à plusieurs reprises, notamment par Kaiya†a dans son *PradÚpa* (XIe s.) et Næge‡a (XVIIIe s.) dans l'*Uddyota*.

- **PATAÑJALI II**

Auteur du *Yoga-Sºtra*. Voir Veda-Vyæsa II.

- **RÆMÆNUJA « CADET DE RÆMA »**

Grande figure de la mystique viÒ◊uite et philosophe du *vedænta* (1017-1137). Né au sud de l'actuel Madras (sa langue maternelle est le tamoul), il reçoit d'abord une éducation conforme à son statut de brahmane. Son savoir et sa piété lui valent de diriger la communauté de ΩrÚra©gam où l'on vénérait ViÒ◊u et sa parède ΩrÚ d'où le nom de *‡rÚvaiÒ◊ava* qui est donné à cette communauté. Bien que respectant les statuts sociaux, il considère que l'amour de Dieu transcende tout: « Celui qui est un dévot du Seigneur est un brahmane de droit », déclare-t-il. Par ailleurs, comme son prédécesseur Ωaµkara, il commente des *upaniÒad*

védiques et surtout le *Brahma-Sºtra* dans le *ΩrÚbhæÒya* où il se fait le défenseur du *vi‡iÒ†ædvaita* « non dualisme qualifié » : en même temps qu'il affirme la transcendance d'un principe originel d'où tout procède, il opte (contre Ωaµkara) pour la réalité de Dieu et des âmes individuelles. Toute sa vie, il lutte contre l'idéalisme ‡aµkarien, le bouddhisme et le jaïnisme. Il est par exemple responsable de la conversion au ‡rÚvaiÒ◊avisme de Bittideva, pourtant fervent jaïn, roi (1132-1142) de la dynastie Hoysala.

- **RÆJARÆJA** II

Un des rois les plus fameux de la dynastie Chola (985-1014). Il est connu pour ses victoires maritimes au large du Kerala. Actif dans l'Inde du sud centrale, il envahit le Nord de Ceylan. Il est le premier roi du Sud à avoir fait enregistrer la chronique de son règne. En 1001, il organise un recensement sur ses territoires. Il est à l'origine de la construction du grand temple de Tanjore. C'est sous son règne qu'est constitué le *Teværam*, une anthologie de poèmes tamouls à la gloire de Ωiva.

- **RUDRADÆMAN**

Roi *‡aka* dont la capitale fut UjjayinÚ. Il est connu par l'inscription de Girnar (vers 150) qui est le plus ancien document en sanskrit qui nous soit parvenu. L'inscription est en caractères dits *gupta*. L'écriture la plus répandue aujourd'hui est celle dite *nægarÚ* « citadine »; le nom *devanægarÚ* « citadine divine » est répandu depuis le XVIIe s. Sous ce nom et sous d'autres, cette écriture *nægarÚ* a évolué et s'est répandue à partir du VIIIe s. dans l'Inde du Nord (à l'exception du Bengale et du Cachemire). L'Inde du Sud est demeurée fidèle à ses anciennes écritures. Le *grantha*, forme de l'écriture tamoule, a été utilisé pour noter les textes sanskrits.

- **ΩAÏKARA « PACIFICATEUR »**

Épithète divine et nom du plus célèbre des philosophes hindous. Ses dates (788-820) et sa vie sont controversées ; on le pense natif de Kalædi (Kerala). Sa vie nous est connue par différentes biographies édifiantes rédigées par ses disciples directs. Dès son plus jeune âge, c'est un *saµnyæsin* « renonçant » et il va passer sa courte vie à discuter et à prêcher. Redoutable débatteur, Ωaµkara a commenté les *upaniÒad* védiques, le *Brahma-sºtra* et la *Bhagavad-GÚtæ*. Le seul ouvrage de son cru est l'*Upade‡asæhasrÚ* « [Traité] des mille enseignements ». On lui

attribue aussi, généreusement, la composition de nombreux *stotra*, des poèmes chantés. C'est dans l'introduction et le commentaire des quatre premiers *sºtra* du *Brahma-Sºtra-BhæÒya* qu'on trouve un exposé assez complet des fondements de sa doctrine. Le succès de ses conceptions a fait disparaître ou occulté les ouvrages de ses prédécesseurs, à l'exception de ceux de Gau∂apada parce que celui-ci était réputé être le maître de son maître. Sur la base textuelle du *Veda* réduit aux seules *upaniÒad*, Ωaµkara coupe toute relation entre l'absolu et le monde phénoménal, dont il nie finalement la réalité. Ce faisant, il nie aussi que le *brahman* soit la cause de l'univers (ce qui semble pourtant être la position des *sºtra* du *Brahma-Sºtra*). Il fut aussi un réformateur religieux au service d'une entente sur l'essentiel entre les diverses sectes de l'époque. Il essaya d'organiser l'hindouisme et notamment le monachisme à l'exemple de ce qui se faisait dans le bouddhisme et le jaïnisme. Il créa à cet effet dix ordres d'ascètes itinérants et quatre monastères permanents situés aux quatre orients. Le *vedænta*‡amkarien est devenu la philosophie orthodoxe en Inde.

- **SÆRNÆTH**

Lieu près de VærænasÚ (Bénarès) où le Buddha aurait rencontré ses cinq premiers disciples. C'est à eux que, dans le « Parc des gazelles », il aurait adressé son premier sermon sur les « Quatre nobles vérités ». Le site est devenu, depuis l'Antiquité, un lieu de pèlerinages et de nombreux *stºpa* y furent édifiés, notamment par A‡oka. La grande majorité d'entre eux a été détruite par les Moghols et leurs successeurs. C'est à Særnæth que l'on a trouvé un pilier de l'époque d'A‡oka surmonté d'un magnifique chapiteau devenu le symbole de l'Inde contemporaine.

- **VÆCASPATIMIΩRA**

Philosophe brahmanique du xe s. originaire de Mithila. Alors que les autres penseurs et philosophes sont des renonçants, Væcaspati est et demeure un *g®hastha* « maître de maison ». Par ailleurs, au lieu d'être l'homme d'une unique École de pensée (*dar‡ana*), il se fait successivement leur exposant impartial, sans donner dans le syncrétisme. Son œuvre comprend donc le commentaire des six ouvrages majeurs représentant les principaux *dar‡ana* de son époque. Il est notamment l'auteur de la *Nyæyaværttikatætparya†ikæ* « Glose sur les intentions du *Nyæyaværttika* » (un sous-commentaire au *Nyæya-BhæÒya*), la *SæµkhyatattvakaumudÚ* « Clair de lune de la vérité du *sæµkhya* » (un

commentaire des *Sæµkhyakærikæ*), la *Tattvavai‡aradÚ* « Élucidation sereine des principes » (un commentaire du *Yoga-BhæÒya* de Vyæsa, la *BhæmatÚ* « La Radieuse », (un commentaire du *Brahma-Sºtra-BhæÒya* de Ωaµkara), tous considérés comme des chefs-d'œuvre du genre.

• **VEDAVYÆSA** I « DIFFUSEUR DU ***VEDA*** »

Nom probablement collectif du sage auquel une tradition indienne attribue l'organisation du *Veda*, la composition des dix-huit grands *puræ◊a* et du *Mahæbhærata*.

• **VEDAVYÆSA** II

On attribue aussi à un Vedavyæsa (VIe-VIIIe s. ?) la composition du commentaire d'autorité sur le *Yoga-Sºtra* de Patañjali. Ce texte, très loin d'être un livre pratique sur le *yoga* tel qu'on le conçoit en Occident, est un ouvrage de nature philosophique et spéculative qui, comme les autres *dar‡ana*, est orienté vers la recherche de la libération. Le *yoga* y est décrit comme un procès de divorce entre les monades spirituelles (nommées *puruÒa*) et la nature inconsciente et vivante (laquelle comprend la pensée). Dans le cadre de ce dualisme absolu, Patañjali et Vyæsa expliquent, en utilisant des concepts et un vocabulaire que l'on

trouve en partie dans le *sæµkhya* et le bouddhisme, comment ces innombrables monades spirituelles, aliénées car ignorant leur nature essive, peuvent accéder au *kaivalya* « isolement ». Les *siddhi* « perfections » y sont décrites comme des pouvoirs mentaux et corporels (invisibilité, lévitation, etc.), sous-produits inévitables mais dangereux si le *yogin* les utilise une fois qu'il les a obtenues. Le *yoga* tantrique, développé quelques siècles plus tard, a au contraire valorisé ces *siddhi*. Le *Yoga-BhæÒya* de Vyæsa expose de manière claire la théorie du *karman* « action » et attire le *Yoga-Sºtra* vers le brahmanisme qui lui était originellement étranger.

- **VILLES SACRÉES DE L'HINDOUISME**

Les sept *tÚrtha* « gués » sont des lieux de pèlerinage devenus les villes saintes de l'hindouisme. Ce sont par ordre alphabétique 1) **Avantikæ** (alias Ujjain, PadmavatÚ) où Ωiva vainquit des Asura. La ville historique est célèbre pour avoir été la résidence d'A‡oka, des Gupta, etc., 2) **Ayodhyæ** « Invincible », (alias Oudh, AvadhÚ) : la capitale de Ræma et de sa dynastie mythique, 3) **DværavatÚ** (alias Dværaka) fondée par K®Ò◊a qui y fut tué d'une blessure au talon ; détruite en 1372, 4) **Gayæ**, près de Bodh-gayæ dans le Bihar ; Gayæ est le nom

d’un *asura* qui obtint de ViÒ◊u le pouvoir d’absoudre les péchés, 5) **Kæ~cÚpuram** « Ville d’or », au Tamilnadu ; célèbre pour ses temples ‡ivaïtes et surtout viÒ◊uites. Elle abrita aussi de nombreux monastères bouddhistes et jaïns ; ce fut la capitale des Pallava, 6) **Kæ‡Ú** « la Splendide » (alias VærænasÚ, Bénarès) dans l’Uttar-Pradesh: grand centre de pèlerinages, renommé pour ses bains purificateurs dans la Ga©gæ ; occupée par les musulmans vers 1100, la très grande majorité de ses 1500 (?) temples est détruite par les armées d’Aurangzeb à la fin du XVIIe s., 7) **Mathuræ** (alias Madhupuri) : sur les bords de la Yamunâ, c’est la ville natale de K®Ò◊a ; beaucoup des sites de la légende k®Ò◊aite se trouvent dans les environs (leurs noms pour le moins !) tels que Vrindævana, Govardhana, etc. Ce fut aussi la capitale indienne des KuÒæ◊a.

Bien que ne faisant pas partie de la liste canonique, **Prayæga** (l’actuelle Allahabad) aux confluents de la Yamunæ et de la Ga©gæ auxquelles s’ajoute la mystérieuse SarasvatÚ est un lieu de pèlerinage parmi les plus courus (aujourd’hui). C’est là que se tient tous les douze ans un des principaux pèlerinages, le *kumbhamela*, rendez-vous des ascètes de toute l’Inde (cf. chap. XI Les fêtes profanes et religieuses).

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

À l'intérieur d'une bibliographie foisonnante, à côté d'ouvrages anciens dont la qualité se signale d'elle-même, on a privilégié ici les ouvrages récents, disponibles et en langue française. Les sources des études indiennes, des textes sanskrits principalement, ne bénéficient pas d'une politique systématique d'édition en dehors de l'Inde.

J.-L. CHAMBARD, *L'hindouisme aujourd'hui- Étude et bibliographie critiques, de l'époque du Veda à l'ère Internet*, Paris, oct. 1999, Librairie Fenêtre sur l'Asie (49, rue Gay-Lussac 75005), permet un accès rapide et sûr aux ouvrages scientifiques qui concernent l'Inde et les civilisations traditionnelles de l'Asie du sud. L'ouvrage est accessible sur Internet sous le titre *Hindouisme : bibliographie commentée* sur le site http : //vhf.msh-paris.fr/labos/chambind Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

A. Ouvrages fondamentaux.

L. RENOU et Jean FILLIOZAT , *L'Inde classique- manuel des études indiennes*, 2 vol., 2e édition, Paris, 1985, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve. C'est le manuel de référence, une somme parfois dépassée dans le détail, mais le meilleur (de loin) exposé des faits.

L. RENOU, *La Civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanskrits* Paris, 1950. Éd. coll. Poche Champs Flammarion, (+ rééditions) présente, comme son titre le laisse penser, une Inde très théorique.

L. DUMONT, *Homo hierarchicus ; le système des castes et ses implications*, Paris, 1966. L'ouvrage, vivement controversé, reçut un « accueil complexe » (selon le mot de l'auteur). Il est indispensable pour comprendre une réalité qui choque l'occident où l'aversion pour le principe de hiérarchie est générale.

M. BIARDEAU, *L'hindouisme- Anthropologie d'une civilisation*, Paris, 1981. Éd. coll. Poche Champs Flammarion, (+ rééditions). Petit livre qui est une des meilleures interprétations de l'*homo indicus* de l'époque

classique. L'auteur y montre notamment l'importance du *kæma* « désir » et du renoncement dans les idéologies sociales.

C. MALAMOUD, *Cuire le monde- Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, 1989. Éd. La Découverte. C'est un recueil d'articles qui, bien que non systématiques, permettent de se faire une bonne idée des formes de pensée des plus anciens textes sanskrits, les *Veda*, et des rituels qui leur sont associés. Bonne bibliographie.

L. Silburn, *Instant et cause*, Paris, 1955 ; 2nde éd. paris, 1989. Consacré au continu et au discontinu, l'ouvrage constitue un excellent survol d'un thème très caractéristique de la pensée indienne classique.

B. Histoire et civilisation

B. SERGENT, *Genèse de l'Inde*, Paris, 1997. Bon ouvrage surtout pour la partie ancienne ; les interprétations des œuvres sont plus discutables.

Jacques DUPUIS, *Histoire de l'Inde et de la civilisation indienne*, Paris, 1963. Un classique.

A. BASHAM : *La Civilisation de l'Inde Ancienne*, Paris 1976. L'ouvrage est un autre classique, agréable à lire, pratique, un peu œcuménique et

sans problématique. Bonne bibliographie datant des années 1970.

D. D. KOSAMBI, *Culture et Civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, 1989. Traduit par C. Malamoud avec un avant-propos du traducteur : un petit livre stimulant.

R. THAPAR, *A Historia of India*, vol I [des origines jusqu'à 1526], 1966, London, Pelican Books.

J. SCHWARTZBERG, *Historical Atlas of South Asia*, Chicago-Londres, 1978. Pas toujours très facile à consulter.

Économie : Il n'y a rien de spécifique en français pour la période concernée. Le premier volume de *The Cambridge Economic History of India* de RAYCHAUDHURI et Irfan HABIB (éds), Cambridge, 1982, concerne la période 1200-1757 mais on y trouve des renseignements valables pour la période précédente.

C. Récits des voyageurs

BÎRÛNÎ, *Le livre de l'Inde*, Paris, 1996 (Sinbdad / Éditions Unesco).

C. MEUWESE, *L'Inde du Bouddha vue par des pèlerins chinois sous la dynastie des Tang (*VIIe *siècle)*, Paris, 1968.

D. Littérature

Sont citées ici les œuvres accessibles dans les traductions disponibles en français et qui, malgré parfois quelques réserves, sont recommandables. Beaucoup d'ouvrages manquants ici sont disponibles en anglais.

L. RENOU, *Anthologie sanskrite*, Paris, 1961. On y trouve des extraits bien traduits des textes normatifs et représentatifs (à l'exception de tous les textes de nature poétique).

Poésie et fables

AMARU, *La Centurie (Amaru ‡ ataka) Poèmes amoureux de l'Inde ancienne*, traduits et présentés par A. REBIÈRE, 1993, Paris, Connaissance de l'Orient, Gallimard / Unesco.

M.-C. PORCHER,*Da◊∂in*,*Histoire des dix princes*(*Da ‡ akumæracarita*), Paris.

Parmi les recueils de fables,

L. RENOU, *Contes du Vampire*, Paris,

L. VERSCHAEVE, *La Cité d'or et autres contes tirés du " Kathæsaritsagara*", Paris, 1979.

E. Religion

Le Veda :

L. RENOU, *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, le grand védisant traduit et commente une sélection des hymnes du fig*veda* et de l'*Atharvaveda*.

Le Veda, Textes réunis, traduits et présentés sous la direction de Jean Varenne, Paris, 1967 (réédition sans date, Les Deux Océans, Paris); c'est une anthologie tout à fait représentative de l'ensemble très diversifié des textes védiques.

J. VARENNE, *Mythes et légendes extraits des Bræhma◊a*, Paris, 1967 (Connaissance de l'Orient, Gallimard / Unesco). Les passages les plus spéculatifs de ces textes ordinairement répétitifs, traduits souvent (trop) généreusement).

Les *upaniÒad*védiques et les plus anciennes des *upaniÒad* brahmaniques sont toutes éditées et traduites dans une collection dirigée originellement par L. RENOU, publiée aux éditions Adrien Maisonneuve.

Pour ce qui est de l'histoire religieuse et d'une présentation générale,

J. GONDA, *Les religions de l'Inde : I Védisme et hindouisme ancien,* Paris 1962, Payot.

Littérature de l'hindouisme ancien (épopées et puræ◊a)

Rœmœya◊a de VœlmÚki, 1999, Paris, éd. La Pléïade. Une traduction récente avec les explications de M. BIARDEAU.

Le *Mahæbhærata* :

Pour 2001, on annonce de M. BIARDEAU une étude sur le *Mahæbhærata*(Le Seuil). En attendant,

Le Mahæbhærata, Paris, 1986, GF/Flammarion (2 vol.) ; extraits traduits par J.-M. PÉTERFALVI ; commentaires, résumé et glossaire par M. BIARDEAU.

De nombreuses traductions de *la Bhagavad-GÚtæ* sont disponibles. Aucun *puræ◊a* n'est complètement disponible en français, mais des extraits traduits et annotés sont disponibles dans

T. MICHAEL, *La légende immémoriale du dieu Shiva- Le Shiva-purâna,* traduit du sanskrit, présenté et annoté, Paris, 1991 (Connaissance de l'Orient, Gallimard). Ne pas oublier que le « plan d'ensemble de la tradition hindoue » présenté par l'auteur est une construction a posteriori ; de même, beaucoup des traductions des termes importants

sont des conventions personnelles (ou des convictions personnelles) : ainsi *Shruti* « audition » est le nom donné à ce que nous appelons la Révélation mais *shruti* ne signifie pas « Révélation divine ». C'est dans l'hindouisme que l'on considère que la Shruti est « divine » ou révélée par les dieux. L'introduction de cet ouvrage est donc à manier avec précaution.

Littérature de l'hindouisme médiéval

H. BRUNNER-LACHAUX, *Soma‡ambhupaddhati, le rituel quotidien dans la tradition ‡ivaïte*, 4 vol., Pondichéry, 1963-1998.

G. COLAS, *ViÒ◊u, ses images et ses feux*, Paris, 1996.

Le Shivaïsme cachemirien est bien représenté grâce aux travaux de L. SILBURN et de A. PADOUX. D'une collaboration de ces deux auteurs

Abhinavagupta, *La lumière sur les tantras, chapitres 1 à 5 du Tantrœloka*, traduits et commentés par L. SILBURN et A. PADOUX, Paris, 1998 (ICI).

Sur le bouddhisme

Aux sources du bouddhisme, Textes traduits et présentés sous la direction de Lilian Silburn, Paris, 2e éd. 1997, Arthème Fayard.

Plus facile, Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris 1961, Le Seuil.

Parmi les nombreuses histoires des religions consacrées au bouddhisme, une des meilleures demeure

A. BAREAU et al., *Les religions de l'Inde : III Bouddhisme, Jaïnisme, religions archaïques*, Paris, 1966, Payot.

Sur le jaïnisme

Les textes fondamentaux sont traduits en anglais dans H. JACOBI, « Jaina S°tras », in *Sacred Books of the East*, vol. 22 et 45, 1884; réimpression Motilal Banarsidass, Delhi.

Présentations dans

C. CAILLAT, « Le jaïnisme », in *Histoire des religions*, La Pléiade, t. I, p. 1105-1145, Paris, 1970. Voir aussi les chapitres de

W. SCHUBRING, in A. BAREAU et al., *Les religions de l'Inde : III Bouddhisme, Jaïnisme, religions archaïques*, Paris, 1966, Payot.

F. Littérature philosophique

Sur les dar‡ana

M. ANGOT, *La parole sur le silence.Le Yoga-Sºtra de Pata~jali, le Yoga-BhæÒya de Vedavyæsa et le Yoga-Værttika de Vij~ænabhikÒu,* texte, traduction et notes par M. ANGOT, Paris, 2000. C'est le seul ouvrage qui réunit les trois grands textes de base en traduction française.

T. MICHAEL,*Ha † ha-yoga-pradÚpikæ.Traité sanskrit de ha † ha-yoga, traduction, introduction et notes, avec extraits du commentaire de Brahmananda,* Paris, 1974. L'introduction est intéressante pour ce qui concerne la tradition tantrique du *yoga*. Sinon, à la manière indienne, l'auteur mélange des conceptions qui proviennent d'époques différentes. La traduction est bonne.

L. RENOU, *Prolégomènes au Vedænta*. Excellente traduction de l'introduction et des premiers *sºtra*du *Brahma-Sºtra-BhæÒya*.

M. ANGOT,*Nyæya L'art de conduire la pensée*, Paris, 1999. Texte, traduction des deux premiers chapitres du *Nyæya-Sºtra* et du *Nyæya-BhæÒya*; notes et introduction.

Une étude fondamentale : M. BIARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La haye 1964.

G. La vie matérielle et les techniques

J. AUBOYER et al., *La vie publique et privée dans l'Inde ancienne*, Publications du Musée Guimet. (fasc. II *Le mobilier* ; fasc. VI *Les jeux et les jouets*; fasc. VII *Les costumes* ; fasc. IX *Les bijoux*).

L'étude des techniques ne fait que commencer. Une bonne approche dans *Techniques & Culture14*, Paris, juillet-décembre, 1989, avec plusieurs articles très instructifs notamment celui consacré par M.-C. MAHIAS à la production du feu (le « barattage du feu »)

Sur l'âyur-veda :

F. ZIMMERMAN, *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, 1982. Les ouvrages de l'auteur, et en particulier celui-ci, présentent l'âyur-veda, entre autres, dans sa dimension linguistique traditionnelle et montrent comment Caraka, Su‡ruta, etc. utilisent la langue pour analyser le réel.

Textes :

M. ANGOT, *Caraka-Saµhitæ, Traité de vie naturelle*. Vol. I : *Sºtrasthæna*, vol. II. *ΩærÚrasthæna*. Paris, 1992 et 1996. Edition et traduction de l'un des deux ouvrages de base de la médecine traditionnelle. La « vie naturelle » est la vie selon le *dharma*.

H. La société et L’état

Outre l’ouvrage de L. Dumont cité dans la section A

P. V. KANE, *History of Dharma‡æstra, Ancient and medieval religious and civil law in India*, Poona, 1930-1962, 5 vol. Ouvrage monumental, pas toujours facile à utiliser mais d’une richesse d’information considérable. Pour parer à son inconvénient majeur,

K. L. KHERA, *Index to History of Dharma‡æstraby Pandurang Vaman Kane : Comprehensive guide to Hindu rites and rituals*, New Delhi, 1997.

R. LINGAT,*Les sources du droit dans le système traditionnel de l’Inde*, Paris et la Haye, 1967.

A. S. ALTEKAR, *The position of women in Hindu civilisation*, Banaras, 1956.

Textes :

Mânava-Dharma-Sâstra : Lois de Manou, comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens, suivies d’une notice sur les Vedas. Traduites du sanscrit et accompagnées de notes explicatives par A.

loiseleur-Deslongchamps, Paris, 1833 (réimpr . Paris, 1976 de la seconde édition).

TheKau†ilÚyaArtha‡æstraedit. and transl. by H.P. Kangle-, Bombay, 1960-65 (reprint, Motilal Banarsidass, 1986). De cet ouvrage majeur (mais difficile), des extraits significatifs sont disponibles en français :

L'artha‡æstra. Le traité politique de l'Inde ancienne. Extraits choisis et publiés avec une introduction par M. DAMBUYANT, Paris, 1971. Bon choix de textes.

Vætsyæyæna. *Kâma sûtra : le bréviaire de l'amour. Commentaire jayamangalâ en sanskrit de Yashodhara. Extraits d'un commentaire en hindi de Devadatta Shâstri*. Traduits par Alain DANIELOU, Monaco, 1992. Parmi toutes les traductions du texte (reprenant en général celle de E. LAMAIRESSE, 1891), celle-ci se distingue par ses deux commentaires lesquels permettent de se faire une idée de la manière dont ce « bréviaire de l'amour » pouvait être compris anciennement.

Tryambakayajvan. *The perfect wife* (*StrÚdharmapaddhati*), translated from the Sanskrit with an Introduction by. I. Julia Leslie., Oxford, 1989 (réédit. Penguin Books).

PRONONCIATION DU SANSKRIT

La prononciation du sanskrit archaïque, celui des Veda, différait selon chaque Veda. Cette prononciation que l'on connaît en partie par les traités de phonétique s'est perdue quand le sanskrit est devenue une langue seconde, à l'époque classique donc. La prononciation (et la grammaire) ont alors été standardisées.

Aujourd'hui, quand on entend un pandit, le sanskrit est toujours sa langue seconde et même plutôt troisième. Il en résulte que les accents régionaux sont très prononcés : un peu comme la récitation d'un texte latin par des Italiens, des Allemands, des Français ou des Anglais.

La récitation traditionnelle est très rapide et se fait souvent à pleine voix. Aujourd'hui, pour des raisons mystico-commerciales, certains récitants du Veda se laissent enregistrer : accompagnés d'instruments de musique, ils récitent le texte lentement d'une voix caverneuse sans doute pour donner une aura « mystique ».

Les voyelles

Elles sont simples ou diphtonguées. Les simples sont brèves (*a*, *i*, *u*, ®) ou longues (*æ*, *Ú*, *º*, €, *e* et *o*).

Le *a*est bref et fermé.

Le *i*correspond à celui du français *Élise* .

Le *u*se prononce comme le *ou* de *courir* (jamais *u* comme dans *Suzanne*).

Le ®est prononcé comme un *r* roulé suivi d'un *i* très bref. Les lettrés varient beaucoup dans leur prononciation de ce phonème; pour *saµsk®tam*, on entend, outre « saµskritam », « saµskrétam » et « saµkroutam ».

Le µ, souvent final de mot, nasalise la voyelle précédente (comme *en* ou *an* de Henri et de Jean) et s'accompagne d'un prolongement nasal : taµ se prononce tan-m.

Le Ì, lui aussi souvent final de mot, est un souffle sourd accompagnant le redoublement de la voyelle précédente : tiÌ se prononce ti-hi.

La prononciation des voyelles longues dure deux temps, c'est-à-dire la durée équivalente à deux brèves.

Le *æ* est long et ouvert comme dans *râteau* .

À la durée près, le *Ú*, le *º* et le €se prononcent comme leurs équivalents brefs.

Le *e* est long et fermé ; il correspond au *é*de Hélène, pas au *è*de ce même Hélène.

Le *o*se prononce *ô*, long et fermé (comme le français *Rose*).

Ai note une diphtongue (comme le français *aïe* !).

Au note une diphtongue (comme dans l'allemand *Haus*).

Les consonnes

¢ note un nasale gutturale (comme le son final de l'anglais *thing*).

C se prononce *tch* (comme l'anglais *ch* de *challenge*).

Ch et plus généralement tous h postconsonnatiques notent le son de la consonne avec une aspiration.

J se prononce *dj* comme dans un *djinn* ou l'anglais *gin*.

Le ~ se prononce comme *gn* dans *signe*.

™, *∂, h, ∂h, ◊, Ò*sont proches de *t, d, th, dh, n* et *s*mais se prononcent avec la pointe de la langue dirigée vers le haut. On les nomme souvent « consonnes cérébrales », expression traduite du sanskrit, ou encore

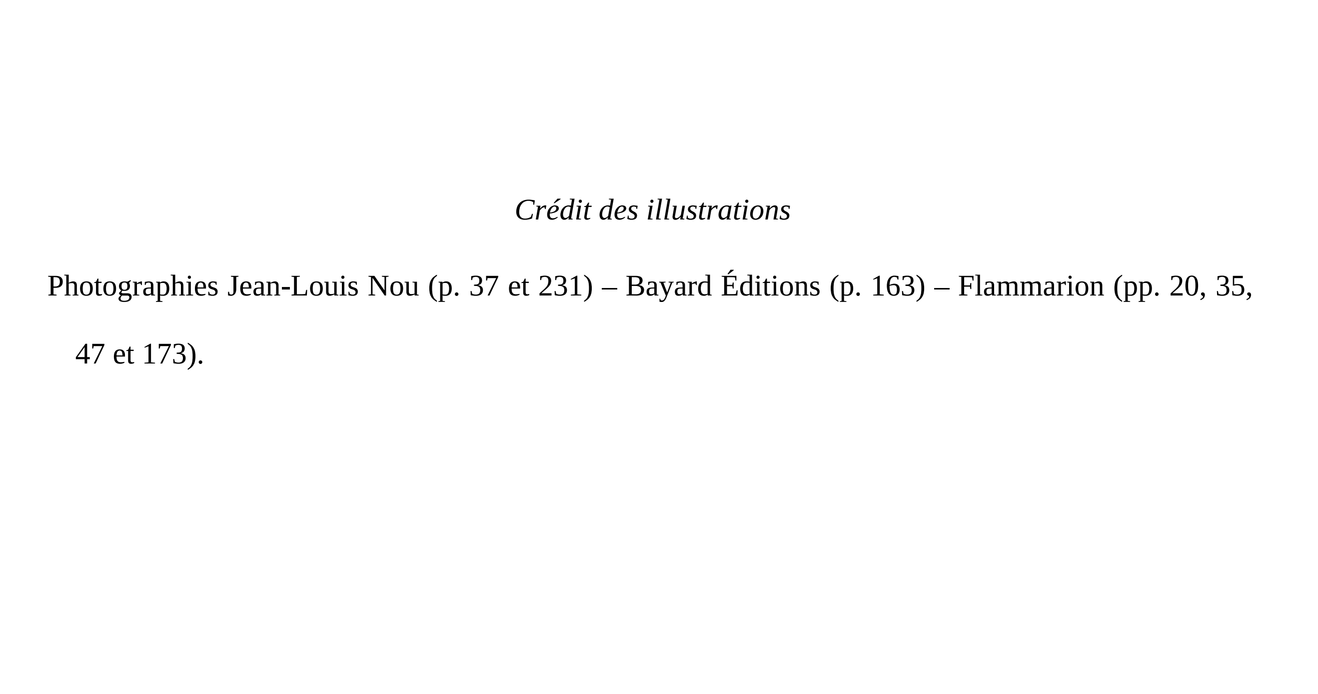
« rétroflexes » parce que leur énonciation nécessite la flexion de la langue vers l'arrière.

S est sourd (le *s* de *Solange*, pas celui de *Rose*) et cela vaut même entre voyelles.

H note un souffle sonore comparable à l'allemand *haben*.

Le *ph* se prononce comme l'anglais *uphold* et jamais comme dans *téléphone*.

Le *r*, comme la voyelle ®, est roulé et non guttural.



Crédit des illustrations

Photographies Jean-Louis Nou (p. 37 et 231) – Bayard Éditions (p. 163) – Flammarion (pp. 20, 35, 47 et 173).

INDEX GÉNÉRAL

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

Y

Z

INDEX DES NOMS PROPRES

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

P

R

S

T

U

V

Y

DANS LA MÊME COLLECTION

Rome	par Jean-Noël Robert
La Chine classique	par Ivan P. Kamenarović
La Grèce classique	par Anne-Marie Buttin
L'Islande médiévale	par Régis Boyer
L'Inde classique	par Michel Angot
L'Empire ottoman, XVe-XVIIIe *siècle*	par Frédéric Hitzel
La Mésopotamie	par Jean-Jacques Glassner
L'Espagne médiévale	par Adeline Rucquoi
La France au Moyen Âge	par Marie-Anne Polo de Beaulieu
Les Khmers	par Bruno Dagens
La Russie médiévale	par Jean-Pierre Arrignon
Venise au Moyen Âge	par Jean-Claude Hocquet
Le Siam	par Michel Jacq-Hergoualc'h
Les Mayas	par Claude-François Baudez
Les Étrusques	par Jean-Noël Robert
Les Gaulois	par Jean-Louis Brunaux
La Birmanie	par Guy Lubeigt
L'Amérique espagnole	par Oscar Mazin
Le Viêtnam ancien	par Anne-Valérie Schweyer
La Perse antique	par Philip Huyse

Carthage et le monde punique	par Hédi Dridi
Le Japon d’Edo	par François & Mieko Macé
Byzance	par Michel Kaplan
La Palestine à l’époque romaine	par Caroline Arnould-Béhar
Québec	par Raymonde Litalien
Les Incas	par César Itier
Les Aztèques	par Jacqueline de Durand-Forest
Pétra et les Nabatéens	par Marie-Jeanne Roche
La Corée du Choson	par Francis Macouin
L’Amérique du XVIIIe *siècle*	par Claude Coulon
Les Inuit	par Michèle Therrien
L’Angleterre élisabéthaine	par Henri Suhamy
Naples entre baroque et Lumières	par Luca Salza
La France de Louis XIV	par Jean-François Bassinet
La Chine au XVIIIe *siècle*	par Damien Chaussende
Le Dernier Siècle de l’Empire ottoman	par Frédéric Hitzel
Pompéi et la Campanie antique	par Jean-Noël Robert

À PARAÎTRE

La Mongolie de Gengis Khan

Cette édition électronique du livre

L'Inde classique *de Michel Angot*

a été réalisée le 12 mai 2017

par Flexedo.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage

(ISBN 978-2-251-4101-5).